اجتہاد سے متعلق بیسویں صدی کے مسلم مفکرین کی آراء کا تجزیاتی مطالعہ

تحقیقی مقالہ

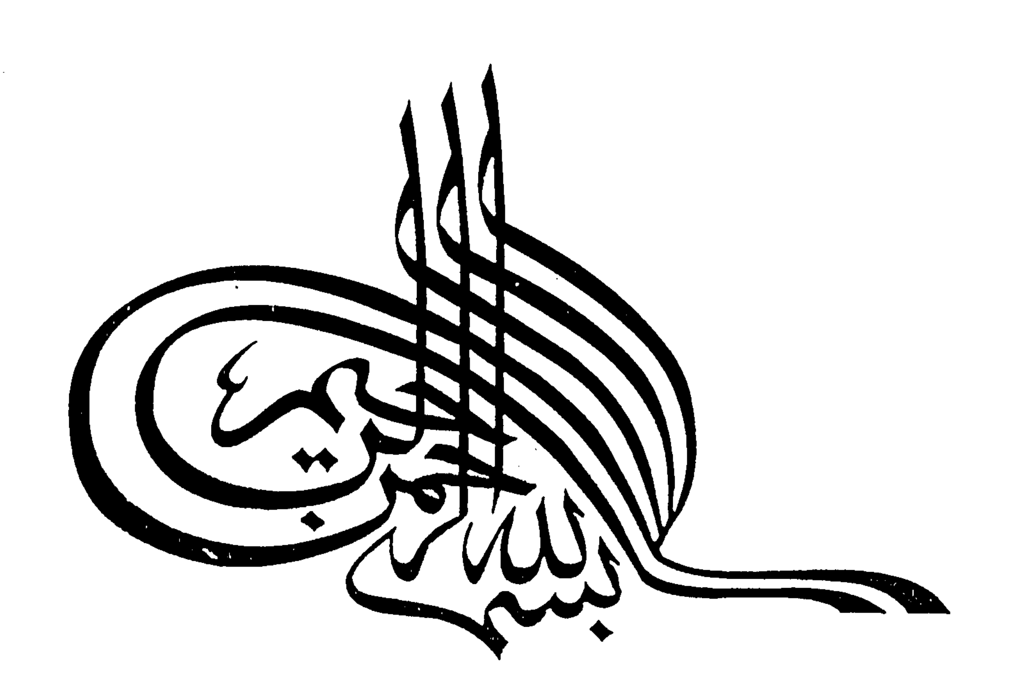
(برائے ایم فل علومِ اسلامیہ)

مقالہ نگار
فریدہ یوسف
لیکچرار شعبۂ علومِ اسلامیہ
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان

نگرانِ مقالہ
ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب
ایسوسی ایٹ پروفیسر (علومِ اسلامیہ)
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان

کلیہ عربی و علومِ اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، سیکٹر H-8، اسلام آباد



انتساب

ابوؒ کے نام

جو میری ہر کامیابی کو محدب عدسے سے دیکھتے تھے

اور

امی کے نام

جو ہمہ وقت دعا گو ہیں

حلف نامہ

میں حلفیہ اقرار کرتی ہوں کہ زیرنظر مقالہ بفضل خدا میری ذاتی کاوشوں کا ثمر ہے۔قبل ازیں یہ مقالہ کسی بھی ادارہ یا یونیورسٹی میں کسی سند فضیلت کے حصول کے لئے پیش نہیں کیا گیا۔

و کفیٰ باللہ شھیداً

مقالہ نگار

فریدہ یوسف

ایم فل علوم اسلامیہ

رول نمبر M 734187

کلیہ عربی و علوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES
BAHAUDDIN ZAKARIYA UNIVERSITY, MULTAN.

Ref. No.------------------------------ Dated:------------------------------

FORWARDING LETTER

Research thesis entitled- بیسویں صدی میں اجتہاد سے متعلق مسلم مفکرین کی آراء کا تجزیاتی مطالعہ

Submitted by Faridah Yousuf in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in Islamic Studies has been completed under my guidance and supervision. I am satisfied with the quality of student's research work.

A.Q.S.

Dr. Abdul Quddus Suhaib
Associate Professor,
Department of Islamic Studies.

Title of Thesis: بیسویں صدی میں اجتہاد سے متعلق مسلم مفکرین کی آراء کا تجزیاتی مطالعہ

Name of Student: Faridah Yousuf

Accepted by the Faculty of Arabic and Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad, in partial fulfillment of requirement for the degree of Master of Philosophy in Islamic Studies.

Viva Voce Committee

Dean, F/o AIS

Chairman,

Department of Islamic Law

External Examiner

Supervisor A. Q.

فہرست

باب دوم: چودھویں صدی ھ کے فتاویٰ لٹریچر کا جائزہ

باب پنجم: نتائج تحقیق

اظہار ممنونیت

اللہ رب العزت کی شکر گزار ہوں جس نے مجھے بے حساب نعمتیں دیں مگر میں کسی بھی نعمت کا شکر ادا نہیں کر سکتی۔ خصوصاً علم کے حوالے سے اُس نے مجھے جو مقام دیا ہے میں اُس کا حق ادا کرنے کی توفیق مانگتی ہوں۔

بے حد وحساب رحمتیں اور برکتیں اور بے شمار درود وسلام ہو نبی رحمت رسول اکرم ﷺ پر جن کی محبت بھی ہمارے لئے فرض اولین ہے مگر میں تو اُن کی محبّ بننے کی اہلیت اور توفیق چاہتی ہوں۔

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است
(اقبال)

میں سب سے پہلے اپنے نگران جناب ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب صاحب کی شکر گزار ہوں جو کہ میرے ایم فل سے پہلے بھی استاد رہے ہیں اور اوپن یونیورسٹی میں داخلہ لینے کی ترغیب دینے والے بھی وہی ہیں۔ مقالے کی تکمیل کے لئے وہ مجھ سے بھی زیادہ خواہشمند رہے ہے۔ استاد محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن صاحب (چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان) کا میں جتنا بھی شکریہ ادا کروں کم ہے ان کے تعاون، مدد اور محنت ومحبت کے اعتراف کے لئے میرے پاس صرف ایک جملہ ہے کہ شاید وہ نہ ہوتے تو میرا مقالہ بھی مکمل نہ ہو پاتا۔

جناب ڈاکٹر محمد ضیاء الحق (چیئرمین شعبہ اسلامک لاء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی) کی میں بے حد ممنون ہوں۔ ڈاکٹر صاحب بلا مبالغہ علم دوست، محنتی اور محقق استاد ہیں۔ ایسے اساتذہ ہمارے لئے سرمایہ ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب ایم فل کی تکمیل کے بعد بھی میرے لئے Source of Inspiration رہیں گے۔

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد صاحب کا تعاون پورے ایم فل کے دورانئے میں بے مثال رہا ہے۔ میں ان کی بے حد ممنون ہوں۔ ہر چھوٹی بڑی بات پر اور کسی بھی علمی خدمت کے لئے خندہ پیشانی سے ہمہ وقت حاضر رہتے ہیں۔ اللہ ان کا حامی وناصر ہو۔

ان کے علاوہ (سابق ڈین فیکلٹی) ڈاکٹر علی اصغر چشتی صاحب اور ڈین فیکلٹی جناب ڈاکٹر باقر خان خاکوانی صاحب کی بھی ممنون ہوں۔ مزید شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان کے اساتذہ، شعبہ کی لائبریری کے عملہ اور ڈاکٹر حمید اللہ لائبریری کے عملہ کے حسن تعاون کی بھی ممنون ہوں۔

اپنے استاد جناب علی اصغر سلیمی صاحب کی بھی شکر گزار ہوں جو کئی سمندروں اور بہت سے ممالک کے فاصلے پر تھے مگر مقالے کی تکمیل کے لئے ان کی Inspiration شاید روشنی سے زیادہ سریع الحرکت رفتار سے پہنچتی رہی۔

میرے بہت زیادہ شکریہ کے مستحق میرے سب اہل خانہ بہت سے دوست اور کئی تلامذہ بھی ہیں جن کی فہرست گو طویل ہے مگر انہوں نے مجھے ہر ممکن سہولت فراہم کرنے کی کوشش کی اور بہت سی ذمہ داریوں سے بری الذمہ رکھا تا کہ مجھے ذہنی یکسوئی میسر آ سکے میں اُن میں سے ہر ایک کی فرداً فرداً شکرگزار ہوں۔

ایم فل کا مقالہ لکھنا گو بے حد مشکل کام نہ تھا مگر اس قلبی و ذہنی بے ربطی کے دور میں میرے لئے یہ انتہائی مشکل الحصول منزل ہو گیا۔اس کے حصول کے لئے ان سب کی تائید کو میں یہ مقام دیتی ہوں کہ یہ مقالہ میں نے نہیں لکھا بلکہ ان سب نے مجھ سے لکھوایا ہے۔اس موقع پر اللہ عز و جل سے دعا گو ہوں کہ وہ میری دستگیری فرمائے۔ مجھے ان خامیوں سے نجات عطا فرمائے جو اس مقالے میں تاخیر اور رکاوٹ کا باعث بنیں اور اس تحقیق کو مفید بنانے اور آگے بڑھانے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔


مقدمہ

موضوع کا تعارف

ایم فل کی ڈگری کے لئے تھیسز لکھنا ایک اہم معاملہ ہے۔مگر مقالے کی تحریر سے پہلے اُس کے لئے موضوع کا انتخاب بھی ایک مشکل امر ہے۔موضوع کے انتخاب میں گو بہت سی چیزیں پیش نظر رکھی جاتی ہیں مگر مقالہ نگار نے صرف اس پہلو کو اہمیت دی کہ مقالہ نگار اُس موضوع کو منتخب کروں جو مجھے بہت محبوب ہو۔گو کہ مقالہ ہذا کے عنوان کا انتخاب کرنے کے وقت بھی مقالہ نگار نے اس کو آسان نہیں سمجھا تھا مگر اس موضوع پر کام کرنا کتنا مشکل اور کتنی بڑی ذمہ داری کا حامل ہو گا اس کا مجھے اُس وقت اندازہ نہیں تھا۔

لفظ''اجتہاد'' کے اندر ہی کوشش اور عمل میں مبالغہ کا تصور پایا جاتا ہے۔مگر میرے لئے اس لفظ کے اندر دلچسپی اور توجہ کا باعث اس کی وسعت تھی۔''اجتہاد'' علامہ اقبال کے الفاظ میں اسلام کا اصولِ حرکت ہے۔جس کے ذریعے اسلام میں ہر دور اور ہر زمانہ کا ساتھ دینے کی صلاحیت موجود ہے۔یہی وجہ ہے کہ زمانہ ترقی کے کسی معیار پر بھی پہنچ جائے اسلام کبھی بھی Out Dated نہیں ہوسکتا۔مگر اس اصول کے باوجود امت مسلمہ جس تنزلی کا شکار ہے وہ بذات خود سوال ہے۔لہٰذا مقالہ نگار نے بیسویں صدی عیسوی کے حوالے سے اجتہاد کو اپنا موضوع بحث بنایا۔ بلاشبہ اجتہاد جتنے اعلیٰ نتائج فراہم کرتا ہے اس کا عمل اتنی ہی بڑی ذمہ داری کا حامل ہے اور اس موضوع پر کام کرنا بھی خاصا مشکل ہے۔

مقالہ نگار نے اپنی بساط کے مطابق اس عظیم موضوع کو سمجھنے کی بھرپور کوشش کی ہے اور اس کے چند اہم پہلوؤں کو اجاگر کرنے میں کافی سعی کی ہے دراصل علم فقہ اور اصول فقہ اور ان سے متعلقہ موضوعات پر کام بڑی عمیق فہم اور گہرے مطالعے کا متقاضی ہے۔اس مقالے میں میرے پیش نظر بیسویں صدی عیسوی میں مسلم مفکرین کی اجتہاد سے متعلق آراء کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ تھا۔اس مطالعے میں مقالہ نگار نے صرف برصغیر کے مفکرین کی آراء کے مطالعے تک اپنے مقالے کو محدود رکھا ہے۔اس عنوان کا مقصد یہ تھا کہ یہ واضح کیا جاسکے کہ بیسویں صدی عیسوی کی بدلتی ہوئی صورتحال میں امت کو بحران سے نکالنے اور نئے پیش آمدہ مسائل کا حل فراہم کرنے نیز دیگر ممالک اور اقوام کے ساتھ تعلق اس موجودہ دور میں حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی جو کوششیں ہوئیں ان کو کیا درجہ دیا جاسکتا ہے۔جیسا کہ زیر مطالعہ دور میں حالات کی تبدیلی اور نئے مسائل پیدا ہونے کی وجہ سے زندگی کے جاری نظام میں تبدیلیاں ہوئیں جن کی وجہ سے اجتہاد کی ضرورت بڑھی۔مختلف افکار کے حامل گروہوں نے پیش آنے والے مسائل کی توجیہہ اپنے اپنے انداز سے کی اور مسائل کا حل پیش کرنے کی کوشش کی مگر ان کے مختلف اور متضاد طرز عمل کی وجہ سے اجتہاد کے تعین ہی میں اختلاف ہو گیا۔گو کہ عہد نبوی سے ہی اجتہاد اور اس کے اصولوں میں ارتقاء کا عمل جاری نظر آتا ہے مثلاً خلفاء کے اجتہادات کو عہد نبوی کی قائم کردہ بنیادوں پر ارتقاء کہا جاسکتا ہے۔اس دور میں اجتہاد اجماع کی صورت میں متشکل ہوا بعد میں اجتہاد میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی تو مصالح مرسلہ کی شکل میں مستقل اصول سامنے آیا۔قیاس کو

وسیع کیا گیا۔ احناف نے استحسان کو متعارف کرایا۔ عرف کو بھی مستقل ماخذِ قانون کی شکل دی گئی۔ دور حاضر میں ایک بحث یہ بھی سامنے آئی کہ فقہاء کے متعین کردہ اصول کافی ہیں یا ان میں ردوبدل بھی ہوسکتا ہے۔ اس پس منظر میں دور حاضر میں اجتہاد کے دائرہ کار کا جائزہ لیا گیا۔ اس ضمن میں تحقیق کی ضرورت اس لئے بھی محسوس ہوئی کہ ایک سوال پچھلے کافی عرصے سے موجود رہا ہے کہ کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے یا اب بھی مطلق اجتہاد ہوسکتا ہے اور اگر اجتہاد کیا جا سکتا ہے تو اجتہاد کرنے کا حق کس کو حاصل ہے۔ کیا جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو بھی اس میں کوئی حق حاصل ہے یا صرف روایتی علماء ہی اس کے اہل ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور اندیشہ جو پچھلے کچھ عرصے سے ایک طبقے کی طرف سے جاری رہا کہ کیا ایسا تو نہیں کہ دور حاضر کے اجتہادات محض نصوص پر عمل کرنے سے بچنے کا ایک ذریعہ ہوں اور عصر حاضر میں مغرب سے مرعوبیت کے باعث اجتہاد کو محض الحاد یا بے راہ روی کے لئے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہو۔ بیسویں صدی کے دوران فقہ اور اجتہاد کے حوالے سے کافی کام ہوا ہے۔ اجتہاد کئے جانے، اس کے دائرہ کار کے تعین کے علاوہ مختلف پلیٹ فارمز سے اجتہاد کے ذریعے مسائل بھی حل کئے گئے۔ عالم اسلام میں مختلف ممالک میں ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' کے لئے بھی کافی کام ہوا ہے۔ زیر نظر مقالہ میں برصغیر کے حوالے سے ایک جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

موضوع پر پہلے سے موجود کام

دور حاضر میں اجتہاد کی اہمیت بڑھ جانے کی وجہ سے تقریباً ہر قابل ذکر مفکر نے اجتہاد پر قلم اٹھایا ہے مثلاً علامہ اقبال پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دیتے ہیں۔ ان کا Reconstraction of Religious Thought in Islam اجتہاد پر مقالہ بہت اہم ہے۔ مولانا تقی امینی، علامہ تقی عثمانی و دیگر علماء اجتہاد پر نسبتاً روایتی فکر کے حامل ہیں۔ تقی امینی کی اس حوالے سے کئی کتب ''اجتہاد کا تاریخی پس منظر، مسئلہ اجتہاد پر ایک تحقیقی نظر، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' وغیرہ بہت اہم ہیں۔ جاوید غامدی دیت، حدود گواہی کے حوالے سے جدید نظریہ نظر رکھتے ہیں۔ ان کی کتابیں میزان اور برہان موجود ہیں۔ مصطفیٰ الزرقاء کی کتاب ''الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید'' ایک اہم بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس طرح دیگر کتب انشورنس پر کتاب وغیرہ اہم ہیں۔ علال انفاسی کی کتب ''النقد الذاتی'' اور ''مقاصد الشریعة'' اسی طرح یوسف القرضاوی کی کتاب ''الاجتہاد فی شریعة الاسلامیه'' دور حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے بہت اہم بنیاد ثابت ہوگی۔ الجزائر کی اجتہاد کانفرنس جس کے مضامین الدراسات الاسلامیه، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد سے چھپے ہیں بہت اہم ہے۔ اسی طرح Institute of Objective Studies India کا اجتہاد پر سیمینار بہت اہم ہے۔ اس کے علاوہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد کا اجتماعی اجتہاد پر تین روزہ سیمینار بھی اچھی معلومات کا حامل ہے۔ اس سابقہ کام کی روشنی میں مندرجہ بالا مفکرین کے نظریات کا تحلیلی و تقابلی جائزہ لیتے ہوئے عصر حاضر میں جدید و قدیم نقطۂ نظر رکھنے والوں کے لئے اجتہاد کے دائرہ کار اور مختلف

نقطہ ہائے نظر کا جائزہ لیا جائے گا۔

موضوع کا بنیادی سوال

موضوع تحقیق کے بنیادی سوال درج ذیل قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

1۔ دور حاضر میں اجتہاد کا حق کس کو حاصل ہے۔

2۔ دور حاضر میں اجتہاد کا دائرہ کار کیا ہے۔

3۔ نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد سے نصوص میں لچک کا کام کس حد تک لیا جاسکتا ہے۔

4۔ کیا دور حاضر کے اجتہادات نصوص پر عمل سے بچنے کا ذریعہ ہیں۔

5۔ دور حاضر میں کیے گئے اطلاقات کی نوعیت کیا ہے۔

مفروضات

1۔ اجتہاد کا حق صرف علماء کو حاصل ہے۔

2۔ پارلیمنٹ بھی اجتہاد کرسکتی ہے۔

3۔ دور حاضر میں اجتہادات فقہاء کے اصولوں کے مطابق ہیں۔

4۔ دور حاضر کے اجتہادات نصوص پر عمل سے بچنے کا ذریعہ ہیں۔

5۔ دور حاضر میں اجتہاد کی اجتماعی صورت مسائل کا مناسب وقابل عمل حل فراہم کرسکتی ہے۔

اہداف

1۔ اجتہاد کے حق کی وضاحت کرنا۔

2۔ اجتہاد کے دائرہ کار پر مختلف نظریات کا تحلیلی جائزہ پیش کرنا۔

3۔ دور حاضر کے اہم مسائل پر کیے گئے اجتہاد کا تنقیدی جائزہ لینا۔

4۔ دور حاضر کے درپیش مسائل میں کسی مناسب صورت کی طرف راہنمائی۔

اسلوب تحقیق

اس موضوع کے حوالے سے بیانیہ تحقیق کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ نیز جاوید غامدی صاحب سے انٹرویو کیا گیا ہے اور Cassete Recorder سے معلومات منتقل کی گئی ہیں۔ اس مقالے کو 5 ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلے باب میں بیسویں صدی عیسوی میں اجتہاد کا پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں عہد نبوی سے لے کر عصر حاضر تک اجتہاد کے ارتقاء کا جائزہ لیا گیا ہے اور پھر بیسویں صدی عیسوی میں مسلم فکر کو درپیش چیلنجز اور بیسویں صدی عیسوی کے دینی وفکری رجحانات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ موضوع سے براہ راست متعلق رہنے کے مقصد اور اختصار کی خاطر علم اصول فقہ اور مصادر فقہ کی تفصیلات میں نے اس باب میں درج نہیں کیں۔

باب دوم میں اجتہاد پر قدامت پسند رجحان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ قدامت پسند رجحان کی نمائندگی کے لئے اس عرصے کے فتاویٰ لٹریچر کا انتخاب کیا گیا ہے۔ جس میں ایسے کچھ مسائل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے بارے میں فتاویٰ لٹریچر میں حالات و زمانہ کی رعایت نہیں رکھی گئی اور عصر جدید کے تقاضوں کو نہ سمجھتے ہوئے نئی چیزوں کے سلسلے میں ممانعت وتردید کا رویہ اختیار کیا گیا ہے۔

تیسرے باب میں اجتہاد کے حوالے سے ایک معتدل رجحان پیش کیا گیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اس عرصے کے دوران کی تین ایسی شخصیات کا انتخاب کیا گیا ہے جن کی فکر میں وسعت اور گہرائی اور نئے حالات کا درست اندازہ کرنے اور ان کے مطابق حل فراہم کرنے کی صلاحیت پائی گئی ہے۔ اس سلسلے میں علامہ محمد اقبال، علامہ تقی امینی اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے افکار کے حوالے سے اجتہاد پر بات کی گئی ہے۔

چوتھے باب میں اجتہاد کے حوالے سے جدت پسند رجحان پیش کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ان دو شخصیات کا انتخاب کیا گیا ہے جو نسبتاً ماڈرن نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور جناب جاوید احمد غامدی صاحب کے افکار کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

باب پنجم میں اس بحث کو ملخص کرتے ہوئے تحقیق کے نتائج ذکر کئے گئے ہیں۔ گو کہ مجھے اس تحقیق کے معیار کے بارے میں اطمینان نہیں مگر میں نے حتی المقدور کوشش سے جو ہو سکا پیش کر دیا ہے۔ میری کاوش کس نتیجے کی حقدار ٹھہرتی ہے اس کا فیصلہ تو ممتحنین کریں گے مگر میری اللہ رب العزت کی بارگاہِ عالی میں دعا ہے کہ وہ میری اس تحقیق کو مفید بنانے کی مجھے توفیق دے اور اس میں جو خامیاں کوتاہیاں رہ گئی ہیں ان کو آئندہ (Ph.D.) میں دور کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

مقالے میں کچھ نکات کی نشاندہی ضروری سمجھتی ہوں مثلاً میں نے شخصیات کے ناموں میں اختصار اختیار کیا ہے خصوصاً شخصیات کے حوالے سے جس شخصیت کا نام ایک دو بار مکمل آ گیا ہے آئندہ ان کا ذکر صرف مشہور لقب یا عرف سے کیا مثلاً علامہ اقبال کو صرف علامہ یا ڈاکٹر حمید اللہ کو صرف ڈاکٹر صاحب سے ذکر کیا ہے۔ جناب جاوید غامدی صاحب سے انٹرویو میں جو معلومات ملیں ان کو کیسٹ سے تحریر میں منتقل کر دیا ہے۔ اس طرح ٹیلی فونک گفتگو کا حال ہے۔ میں نے حرف حرف کو منتقل

کرتے ہوئے کامل دیانت سے کام لیا ہے۔اس سلسلے میں گواہ اللہ کافی ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن پر کام میں ان کی کتاب "Islamic Methodology in History" و دیگر کتب کے اکثر ابواب کا ترجمہ ماہنامہ ''فکر ونظر'' اسلام آباد کے 1962ء تا 1968ء کے مختلف شماروں میں چھپتا رہا ہے۔اُس سے فہم میں سہولت تو ضرور ہوئی مگر چونکہ میں نے اصل استفادہ ان کے اصل کتب اور مضامین سے کیا ہے اور عبارات بھی اصل ہی دی ہیں لہٰذا کہیں بھی ترجمہ کے حوالہ دینے کا موقع نہیں آیا مگر اُس سے فہم میں جو سہولت ہوئی اس کی معترف ہوں۔اسی طرح الحق، البیان البلاغ وغیرہ ماہناموں میں ڈاکٹر صاحب پر جو تنقید ہوئی وہ بھی میرے موضوع سے براہ راست متعلق نہ تھی لہٰذا اس کا ذکر بھی قلم انداز کیا ہے۔

مصادر ومراجع کا تعارف

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے کہ میرا موضوع چونکہ عصر حاضر کی شخصیات کے حوالے سے ہے اس لئے بنیادی کام انہیں کی کتب سے ہے۔مگر اس کے علاوہ بھی حوالے کے لئے قدیم و جدید کتب کی ضرورت پڑتی رہی۔کوشش یہی کی گئی ہے کہ بنیادی مصادر کو استعمال میں لایا جائے۔مگر جہاں کہیں اگر بنیادی مصدر میسر نہ آ سکا تو ثانوی مصدر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

باب اول

بیسویں صدی میں اجتہاد کا پس منظر

مقالہ ہذا میں باب اول میں بیسویں صدی میں اجتہاد کا پس منظر ذکر کیا جائے گا۔ اس باب کو دو فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

فصل اول میں اجتہاد کا ارتقاء بیان کیا جائے گا جس میں دور نبوی سے لے کر تا حال اجتہاد کے مختلف ادوار ذکر کئے جائیں گے۔

فصل دوم میں بیسویں صدی میں مسلم فکر کو درپیش چیلنجز کا ذکر کیا جائے گا اور بیسویں صدی کے دینی فکری رجحانات کا تجزیہ کیا جائے گا۔

1۔ اجتہاد کا ارتقاء

اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے۔ عہد نبوی سے دور حاضر تک ہر دور اور ہر زمانے میں اجتہاد کا عمل جاری رہا ہے لیکن حالات کے مختلف ہونے اور نئے حالات کے حوالے سے بدلتے تقاضوں کی وجہ سے اجتہاد کی صورت اور کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے علماء نے اس کو کچھ ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اجتہاد اور فقہ کے باہمی تعلق کے باعث کچھ علماء نے فقہ کے ارتقاء کے ادوار بتائے ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

”و علٰی کل حال فسواءٍ قلنا ادوار الفقه احد ادوار التشريع الاسلامی فالمعنی واحد. علی اعتبار ان المقصود بالتشريع الاسلامی هو الاحكام التی وردت بها النصوص الصريحه فی الكتاب والسنة اؤ التی استنبطت استنباطاً من هٰذِهِ النصوص او من المصادر التی اشارت اليها هٰذِهِ النصوص“ (1)

یعنی خواہ ان مصادر کے ذریعے مسائل حل کئے جائیں یا ان سے استنباط کے ذریعے کئے جائیں لہٰذا ذیل میں اجتہاد کے ادوار ذکر کئے جائیں گے۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی تقسیم کے مطابق اجتہاد کو چھ ادوار میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔

دور اول (عہد نبوی)

دور ثانی (عہد خلفائے راشدین)

دور ثالث (41ھ تا پہلی صدی ھ کا آخری دور بنوامیہ کے خاتمے تک)

دور رابع (دوسری صدی ھ کی ابتداء تا چوتھی صدی ھ کا نصف)

دور خامس (چوتھی صدی ھ کی انتہاء سے سقوط بغداد تک)

دور السادس (سقوط بغداد سے تا حال)

لیکن عصر حاضر میں فقہ واجتہاد کے حوالے سے کام کی نوعیت اور انداز میں تنوع کی وجہ سے اس کو بیسویں صدی کے نصف کے بعد بیسویں صدی کو ساتواں دور قرار دیا جاسکتا ہے۔

ا۔ پہلا دور

اجتہاد کے حوالے سے پہلا دور عہد نبویؐ ہی ہے۔ عہد نبوی میں فقہ سے متعلقہ تمام امور آپؐ کی ذات مبارکہ سے وابستہ ہوتے تھے۔ قانون سازی آنحضرت ﷺ کی ذات سے متعلق تھی۔ علامہ تقی امینی اس دور کے حوالے سے لکھتے ہیں:

یہ دور زندگی کے جواہر کو نشو ونما دینے اور اسلامی مقاصد آگے بڑھانے کا تھا۔ اس بنا پر لوگوں کی ساری توجہ جہاد اور عمل پر مرکوز تھی۔ دیگر مسائل کی طرف انہیں سوچنے کی فرصت ہی نہ ملتی تھی۔ ایک صالح اور سادہ اجتماعی زندگی کے جو مسائل و مصالح ہو سکتے ہیں بس وہ تھے اور انہیں کے مثبت و منفی پہلوؤں کی وضاحت تک رسول اللہ کی تعلیمات محدود تھیں۔ لیکن یہ تعلیمات عموماً اصولی اور دستوری رنگ میں تھیں جنہیں بنیاد بنا کر قانون کی عمارت تیار کی جاتی ہے۔ (2)

یعنی اس دور میں جب کوئی صورتحال پیش آتی تو اس کے حسب حال اللہ کی طرف سے ہدایات آتیں یا صحابہ کوئی سوال کرتے۔ بذریعہ وحی جواب آتا یا نبی کریمؐ اس طرح کی صورتحال میں کچھ فرماتے یا وحی میں ہی تعبیر کرتے تو یہ سنت تھی۔ مگر قرآن اور حدیث کے علاوہ یہ ثابت ہے کہ اس دور میں بھی اجتہاد ہوا۔ آنحضورؐ نے اجتہاد کیا اور آپؐ نے صحابہ کو بھی اجتہاد کرنے کی اجازت دی۔ جیسا کہ آپؐ نے بدر کے قیدیوں کے حوالے سے اجتہاد کیا اور صحابہ سے مشورہ بھی کیا اور حضرت ابوبکرؓ کے مشورے کے مطابق عمل کیا کیونکہ ان کے بارے میں اس وقت تک فیصلہ قرآن میں نازل نہیں ہوا تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ بعد میں بذریعہ وحی آپؐ کے اس اجتہاد کی توثیق نہ ہوئی بلکہ دوسری صورت جیسا کہ حضرت عمرؓ کا مشورہ تھا کو پسند کیا گیا۔ جیسا کہ ارشاد ہے:

"لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (3)

اس طرح آپؐ نے اپنے اجتہاد کی رو سے غزوہ تبوک سے پیچھے رہ جانے کی اجازت مانگنے والوں کو اجازت دے دی۔ گو کہ بعد میں اللہ نے فرمایا کہ آپ کو اجازت نہیں دینی چاہیئے تھی تا کہ ان کا نفاق کھل کر سامنے آتا۔

"عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَ تَعْلَمَ الْكٰذِبِيْنَ" (4)

اسی طرح بعض امور جن کو آپ نے مصلحتاً کیا تو نہیں مگر ان کی خواہش ظاہر کی یعنی ضرورت تو تھی مگر اجتہاداً مصلحت کے باعث نہ کیا جیسا کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا:

"لَوْلَا أَشُقَّ عَلٰى أُمَتِي لَا مرتُهُم بِالسِوَاقِ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوة" (5)

کہ اگر تیری امت پر گراں نہ گزرتا تو میں ان کو حکم دیتا کہ ہر نماز کے وقت مسواق (دانت صاف) کیا کریں۔

اسی طرح فرمایا کہ اگر تیری قوم نئی نئی کفر میں سے اسلام میں داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو اس کی پہلی بنیاد پر دوبارہ تعمیر کرتا۔ (6)

اسی طرح عہد نبوی میں صحابہ نے بھی اجتہاد کیا۔ جیسا کہ معاذ بن جبل کی یمن روانگی کے وقت کی مشہور حدیث ہے جس میں وہ معاملہ کا حل قرآن وسنت میں نہ پانے کی صورت میں اجتہاد کی بات کرتے ہیں اور رسول اللہؐ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ یہ نبی کریمؐ کی مسلمانوں کے اجتہاد کرنے کے جواز کی دلیل ہے۔ اسی طرح آپؐ کے دو صحابہ سفر میں تھے اور نماز کا وقت

ختم ہونے کے قریب تھا پانی نہیں تھا انہوں نے تیمّم کر کے نماز پڑھی۔ پھر پانی مل گیا تو ایک نے وضو کر کے نماز لوٹائی اور دوسرے نے نہیں لوٹائی۔ جس نے نماز نہیں لوٹائی آپ نے اُس سے فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا اور نماز کا اجر پایا اور جس نے لوٹائی اُس سے فرمایا کہ تمہارے لئے دو اجر ہیں۔

"اصبت السنة و اجزاء تک صلاتک و قال للذی اعاد لک الاجر مرتین" (7)

اسی طرح جنگ خندق کے بعد آپ ؐ نے صحابہ کو حکم دیا کہ عصر کی نماز بنو قریظہ کے محلے میں جا کر پڑھیں گے۔ صحابہ بنو قریظہ کے محلے کی طرف روانہ ہوئے راستے میں نماز کا وقت ختم ہونے کے قریب تھا تو کچھ صحابہ نے نماز ادا کر لی کہ آپ ؐ کا مقصد جلد وہاں پہنچنے کا تھا نماز کے وہیں ادا کرنے کی تاکید نہ تھی۔ مگر دوسرے گروہ نے کہا کہ آپ ؐ کے الفاظ یہی تھے اور باللفظ ادائیگی بھی ضروری ہے بعد میں معاملہ آنحضرت ؐ کے گوش گزار کیا گیا۔ آپ ؐ نے دونوں کے عمل کو درست قرار دیا۔

"قال رسول اللہ علیا. فدفع الیہ لوأہ و بعث بلالاً فنادیٰ فی الناس ان رسول اللہ ؐ یامرکم الا تصلوا العصراہ فی بنی قریظہ .... لا یصلین احد الظھراہ فی بنی قریظہ. فتخوف الناس فوت الصلوٰۃ فصلوا. قال آخرون: لا نصلی الا حیث امرنا رسول اللہ وان فات الوقت قال: فماعنف رسول اللہ واحداً من الفریقین" (8)

یعنی آپ ؐ نے خود بھی اجتہاد کیا اور صحابہ کو بھی اجازت دی۔ لہٰذا ضرورت پڑنے پر اس دور میں اجتہاد ہوتا رہا مگر اس دور میں اجتہاد کے مصادر صرف دو تھے قرآن کریم اور سنت۔

۲۔ دوسرا دور

صحابہ کرام کے دور میں فتوحات ہونا شروع ہو گئیں۔ فتوحات کی وجہ سے مختلف مذاہب اور تمدنوں کے لوگوں سے واسطہ ہوا اور نئے نئے سیاسی و اجتماعی مسائل ابھر آئے جن کو حل کرنے کے لئے مختلف نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا جس کی وجہ سے اختلافات بھی پیدا ہوئے۔ ان اختلافات کے وجوہ مختلف تھے لیکن اس کے باوجود صحابہ کی کوشش ہوتی تھی کہ اختلاف سے بچ کر کوئی متفق علیہ معاملہ اختیار کر لیا جائے۔ مثلاً حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ جب ان کو تصفیہ طلب کوئی معاملہ درپیش ہوتا تو وہ پہلے اللہ کی کتاب میں دیکھتے اگر اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا تو رسول اللہ کی سنت میں تلاش کرتے۔ اگر مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اگر خود نہ تلاش کر پاتے تو لوگوں سے سوال کرتے کہ کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ ؐ نے اس میں ایسا ایسا فیصلہ فرمایا ہے۔ اگر کسی طرح ان کو رسول اللہ ؐ کی سنت نہ ملتی تو اہل علم کے رؤساء کو جمع کر کے ان سے مشورہ چاہتے۔ جب وہ کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ حضرت عمرؓ کو اگر کتاب و سنت میں فیصلہ نہ ملتا تو وہ حضرت ابوبکرؓ کے فیصلوں کو بھی دیکھتے۔ (9)

حضرت ابوبکرؓ کے طرز عمل میں اجتماعی اجتہاد کی طرف بھی راہنمائی ملتی ہے۔علامہ تقی امینی نے اجتہاد کی تین شکلیں ذکر کی ہیں اوران تین میں وہ اس دور کے اجتہاد کو تقسیم کرتے ہیں۔

اجتہادتوضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی

اجتہادتوضیحی کے ضمن میں وہ ارض عراق کے مشہور مسئلہ کو ذکر کرتے ہیں۔صحابہ کے ایک گروہ کی رائے یہ تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کی جائے جن میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت بلال وغیرہ شامل تھے جبکہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت طلحہ ومعاذ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے آیات فے سے استدلال کیا۔ان کا مؤقف یہ تھا کہ سورہ حشر کی آیت میں فوجیوں وغیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ و آئندہ سب لوگوں کا حق بیان کیا گیا ہے۔علامہ کے خیال میں آیت کی وضاحت کے ذریعے نئے مسئلہ کا حل نکالا گیا ہے۔ مانعین زکوٰۃ سے حضرت ابوبکرؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کرتے ہوئے جہاد کا فیصلہ فرمایا جبکہ دیگر صحابہ ان کو کلمہ گو خیال کرتے ہوئے متذبذب تھے مگر حضرت ابوبکرؓ نے سورہ توبہ کی آیت

"فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ فَخَلُّوْا سَبِیْلَھُمْ" (10)

سے بھی استدلال کیا اور آپؐ کی حدیث

"انه لا خير فى دين ليس فيه ركوع" (11)

سے بھی استدلال کیا۔اس کو علامہ اجتہاد استنباطی میں ذکر کرتے ہیں۔اس طرح مدینہ کی قریب کی چراگاہ جس پر اہل مدینہ کی ملکیت تھی کو حضرت عمرؓ نے سرکاری تحویل میں مصلحت عامہ کے پیش نظر لے لیا۔لوگوں نے دلائل پیش کئے مگر حضرت عمرؓ نے مصلحت عامہ کی طرف توجہ دلائی۔اس کو علامہ اجتہاد استصلاحی قرار دیتے ہیں۔(12) اس دور میں قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کیا گیا۔یہ بھی ایسا مسئلہ ہے جس کی کوئی نظیر قرآن وحدیث سے پیش نہیں کی جاسکتی۔مگر مصلحت کے پیش نظر حضرت عمرؓ اصرار کرتے رہے۔یہ بھی اجتہاد استصلاحی کی مثال ہے۔اس دور میں احادیث کی نقل وروایت کا کام شروع ہوا۔نقل وروایت میں حد درجہ احتیاط سے کام لیا جاتا۔مثلاً اگر کوئی صحابی اپنے کسی فعل کی توجیہہ میں یہ کہہ بیٹھتا کہ رسول اللہؐ نے ایسا کہا یا کیا تھا تو اس کو اس پر گواہی لانی پڑتی جیسا کہ حضرت عمرؓ کے سامنے ابوموسیٰ اشعری نے استیذان کی حدیث بیان کی تو انہوں نے شہادت طلب کی۔(13)

اس دور میں صحابہ میں اجتہاد میں اختلاف رائے بھی ہوا۔مگر ایک تو یہ حضرات رائے ظاہر کرنے میں بے حد محتاط تھے دوسرا ہر شخص یہ پسند کرتا کہ اس کے بجائے کوئی دوسرا فتوے کا بوجھ اٹھالے اور تیسرا یہ کہ پھر بھی یہ لوگ اپنے فیصلے کو اپنی رائے

قرار دیتے اس کو حتمی فیصلہ قرار نہ دیتے۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک آدمی سے ملے تو فرمایا کہ تمہارے معاملہ میں کیا ہوا۔ اس نے کہا کہ علیؓ اور زیدؓ نے یہ فیصلہ کیا۔ بولے اگر میں ہوتا تو یہ فیصلہ کرتا۔ اُس نے کہا کہ آپ کو کس نے روکا ہے۔ آپ خود خلیفہ ہیں۔ بولے اگر میں تم کو قرآن اور حدیث کی طرف لوٹا سکتا تو انہی کی طرف لوٹاتا لیکن میں تو تم کو اپنی رائے کی طرف لوٹاتا ہوں اور رائے ایک مشترک چیز ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے حضرت علیؓ اور زیدؓ کے فیصلہ کو منسوخ نہ کیا۔ اس طرح امام محمد بن حسن نے امام ابوحنیفہ سے انہوں نے امام حماد سے اور انہوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر متعین نہ کیا اور قربت سے پہلے مر گیا۔ عبداللہ بن مسعود نے عورت کے لئے مہر مثل کا فتویٰ دیا اور فرمایا کہ اگر یہ صحیح ہو تو خدا کی جانب سے اور اگر غلط ہو تو میری اور شیطان کی جانب سے خدا اور خدا کے رسول اس کے ذمہ دار نہیں۔ اس کے بعد کسی نے ان کو اس کے مثل فتویٰ کی رسول اللہؐ کی ایک روایت ہی سنا دی۔ مگر حضرت علیؓ نے اس فتویٰ کو قبول نہ کیا وہ عورت کو وراثت دلواتے ہیں اور اس کے لئے عدت لازمی ٹھہراتے ہیں اور مہر نہیں دلواتے اور کتاب اللہ کے مقابلے میں قبیلہ اشجع کے ایک بدو کا قول تسلیم نہیں کرتے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عورت کو طلاق دی جاتی تو اس کو مہر نہ ملتا۔ جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے:

"لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَه" (14)

حضرت علیؓ موت کو طلاق کے مثل قرار دیتے ہیں اور روایت کو قبول کرتے ہیں چونکہ محتاط ہیں اس لئے اس روایت کو قبول نہیں کرتے۔ جبکہ ابن مسعودؓ نے موت کو طلاق کے مثل نہ سمجھا اور روایت سے اپنی رائے کی تائید کی۔

حضرت ابوبکرؓ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو میراث نہیں دلواتے لیکن حضرت عمرؓ نے دلوائی۔ انہوں نے دادا کو باپ کے مثل اس معاملے میں تسلیم نہیں کیا کیونکہ دادا کچھ اور چیزوں میں بھی باپ کے مثل نہیں ہے۔ اس معاملے میں حضرت زیدؓ بھی ان کے ساتھ متفق ہیں۔ (15)

اس طرح بے شمار مسائل میں اس دور میں اجتہاد ہوتا بھی رہا اور اس میں اختلاف رائے بھی ہوا۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ایک دور میں مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کی مد میں سے دینے سے منع کیا یا قحط کے دنوں میں حد سرقہ کے نفاذ کو مؤخر کیا تو انہوں نے مسئلہ کی علت کو جانچتے ہوئے حالات کے مطابق علت کے ثابت نہ ہونے کے باعث اجتہاد کیا یعنی انہوں نے قرآنی حکم کو رد نہیں کیا بلکہ شریعت کے اسرار اور اس کی حکمتوں کو سمجھتے تھے۔ اس کی شرائط کی مطابقت نہ ہونے کے باعث اجتہاد کیا۔ (16)

اس دور میں اختلاف کچھ تو سنت کے ایک حصے کے بارے میں وثوق نہ ہونے کے باعث ہوا بعض روایات کی استنادی حیثیت اعلیٰ پائے کی نہ ہونے کے باعث ایک گروہ نے ان کے بجائے اجتہاد کیا۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی آپؐ کے اس لئے نفقہ اور سکونت طلاق بائن کی صورت میں نہ دلوانے کی روایت کو قبول نہ کیا جبکہ دوسرے گروہ نے اس کے باوجود بھی رائے کے مقابلے میں روایت کو ترجیح دی۔

بعض معاملات میں یہ اختلاف سنت کا علم نہ ہونے کے باعث ہوا کیونکہ اُس دور میں سنت اور احادیث مدون نہ تھیں۔ بعض دفعہ یہ اختلاف نصوص کے فہم میں فرق کی وجہ سے ہوا جیسا کہ لفظ قرؤ کا تعین ایک گروہ ''حیض'' کے ساتھ جبکہ دوسرا ''طہر'' کے ساتھ کرتا ہے۔ اور بعض دفعہ یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ معاملہ میں کوئی نص موجود نہ تھی اور ہر ایک نے اپنی رائے سے فیصلہ دیا جو مختلف ہو گئی۔ لیکن یہ اختلاف غیر محدود نہ تھا اور فتویٰ پر اصرار کا ماحول نہ تھا لہٰذا یہ اجتہاد علامہ تقی امینی کے مطابق ان اصولوں کے تحت تھا۔

1۔ رائے قرآن وحدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ اراض عراق میں ہوا۔

2۔ وہ اشباہ ونظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابوبکر نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلہ کو نماز پر قیاس کیا۔

3۔ وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو جیسا کہ **لَا یُکَلِّفُ اللہ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا** اور **لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام**(17)

گویا کہ اس دور میں پہلے دور کے مصادر کے علاوہ اجماع کا مصدر متعارف ہوا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔ قرآن اور حدیث کی بنیاد پر جہاں تک ظاہری الفاظ سے اخذ واستفادہ کرتے دوسری صورت میں قرآن یا حدیث کی علت کی بنیاد پر نئے مسائل کو قیاس کرتے۔

۳۔ تیسرا دور

تیسرا دور فقہ کا تاسیسی دور تھا۔ حضرت معاویہ کی حکومت 41ھ سے شروع ہو کر دوسری صدی ھ کی ابتدا تک رہتا ہے۔ فقہ کی ترتیب وتدوین کا سارا کام اسی دور میں ہوا۔ امیر معاویہ کی وفات کے بعد سیاسی صورتحال بھی پرامن نہ رہی۔ اس دور میں مختلف اندرونی وبیرونی بغاوتیں بھی ہوئیں جن کی وجہ سے مسائل پیدا ہوئے۔ خارجی وشیعی رجحانات الگ الگ تھے جن کی وجہ سے استنباط احکام پر بھی فرق پڑا۔ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے اور ہر مقام پر ان کے شاگردوں کی ایک جماعت تیار ہوئی جو تابعین کہلائے اور بعض تابعی اپنے مقام ومرتبہ میں اتنے بڑھ گئے کہ علمی لحاظ سے صحابہ کے ہم پلہ کہلائے۔ اس دور میں حدیث کی روایت کا رواج عام ہوا۔ صحابہ کے زمانہ میں چونکہ رسول اللہؐ کا عمل موجود تھا اور اس کی موجودگی میں روایت کی اتنی ضرورت بھی نہ تھی مگر اب تمدن کی وسعت اور امت کے مختلف ممالک تک پھیل جانے کی وجہ سے نئے مسائل سے سامنا تھا جس کے حل کی یہی صورت تھی کہ رسول اللہؐ کے قول وفعل اور آپؐ کی وہ زندگی جو صحابہ نے حذب کی تھی اُس کو وہ اگلوں تک پہنچائیں۔ لہٰذا اس لئے روایت حدیث پر عمل شروع ہوا۔ اس دور میں غیر عرب لوگوں نے بڑی تعداد میں علمی مہارت حاصل کی اور بڑی تعداد میں تعلیمی ادارے قائم کئے۔ اس دور میں رائے اور حدیث کو استعمال کرنے کی حد میں اختلاف ہوا اور دو گروہ بن

گئے۔ اہل عراق کا رجحان رائے کی طرف زیادہ تھا اور اہل حجاز کا حدیث کی طرف اور اس فرق کی بڑی وجہ بھی یہی تھی کہ اہل حجاز کو حدیث کے میسر ہونے اور روایت کرنے کی جو سہولیات میسر تھیں وہ اہل عراق کو نہ تھیں اور اہل عراق کو نئے اور مختلف نوعیت کے مسائل سے سامنا تھا۔ اہل حجاز کو اس حد تک نہ تھا۔ (18)

اس صورتحال میں تابعین نے اجتہاد کا دائرہ وسیع کیا۔ اس کے لئے انہوں نے رسول اللہؐ کی احادیث کو جمع کیا۔ صحابہ کے اقوال و فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔ اجتہاد کے ذوق کو بھی علمی انداز میں وسعت دی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حکام اور بڑے علماء کو خطوط لکھے۔ احادیث کی تدوین ہونے کی وجہ سے فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے آ گیا جس میں رسول اللہؐ کے اقوال، افعال اور اجتہادات شامل تھے۔ اس کے علاوہ اہل مدینہ اور اہل کوفہ کے اجتہادات کو ان کے الگ الگ حالات اور زاویہ نگاہ کی روشنی میں سمجھا گیا۔ اہل مدینہ کے مرجع صحابہ میں تو عمر بن الخطابؓ، زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ بھی اور تابعین میں ان کے نمائندے سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام اور عبداللہ بن عبداللہ بن مسعود، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ ہیں جن کو فقہائے سبع کہتے ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعید بن مسیّب کو حاصل ہے۔ (19)

اہل کوفہ کے مرجع صحابہ میں حضرت عمر بن خطابؓ، علی، عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ ہیں اور تابعین میں ان کے نمائندے ابراہیم نخعی، علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، مسروق بن اجدع، عبیدہ بن عمر سلیمانی، شریح بن حارث، حارث اعور وغیرہ ہیں۔ تابعین نے صحابہ کے فہم نصوص کے طریقوں پر غور کیا جن کا تعلق الفاظ، معنی، معانی کی علتوں سے تھا۔ تابعین نے ان چیزوں کو متعین کیا اس دور میں اجماع میں بھی وسعت آئی۔ (20) اور اس کے ساتھ تدوین حدیث کے ساتھ ساتھ وضع حدیث کا بھی رواج ہوا جس کی وجہ سے محدثین کا کام کافی سخت اور مشکل ہو گیا تھا اور یہ چیز دوسری طرف اہل عراق کے طرز فکر کی تائید بھی کرتی ہے کیونکہ غلط اور موضوع احادیث سے استدلال کی بہ نسبت رائے سے کام لینا بہتر ہے۔ مگر رائے اور حدیث سے استدلال کے دائرے کے تعین میں اختلاف کی وجہ سے اہل حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہ بن گئے۔ اہل حدیث حضرات کو چونکہ حدیث کے میسر ہونے کے علاوہ اس کی جانچ پرکھ کے لئے بھی سہولیات میسر تھیں لہٰذا یہ لوگ حدیث کے مقابلے میں رائے کی نکیر کرتے۔ اس دور میں یہ حضرات حدیث کی تدوین میں مصروف ہو گئے جبکہ اہل عراق کو مہبط وحی سے دور ہونے کی وجہ سے اہل حجاز جیسی سہولیات میسر نہ تھیں۔ لہٰذا اس گروہ نے قیاس کی تفصیلات متعین کیں جس کی وجہ سے اس دور میں قیاس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو گیا۔

۴۔ چوتھا دور

یہ دور دوسری صدی ھ کی ابتداء سے لے کر چوتھی صدی ھ کے نصف تک رہتا ہے۔ اس دور میں فقہ کی باقاعدہ تدوین

ہوئی۔عصر حاضر کے مشہور فقہی مسالک اسی دور میں رائج ہوئے۔اس دور میں تمدن سابقہ دور کی نسبت اور زیادہ وسیع ہوا کیونکہ عہد بنی امیہ میں بھی فتوحات جاری رہیں اس کی وجہ سے نئی نئی ضرورتیں سامنے آئیں جن کے حل فراہم کرنے کے لئے غور وفکر کے نئے زاویہ ہائے نظر پیدا ہوئے۔اس دور میں تدوین حدیث کا کام بھی انجام پایا۔فن جرح وتعدیل بھی اسی دور میں ترتیب دیا گیا۔اس دور میں علم حدیث ایک مستقل فن بن گیا۔اصول فقہ کی تدوین بھی اس دور میں ہوئی لیکن مواد فقہ میں اختلاف ہوا۔ مثلاً بعض دفعہ علماء میں قبولیت حدیث کے معیار میں اختلاف ہوا کیونکہ فقہاء نے قبولیت حدیث کے لئے اپنے اپنے معیار کے مطابق ضابطے اور طریقے مقرر کئے۔ قیاس اور استحسان کو مآخذ قرار دینے میں اختلاف ہوا۔اجماع کی شرطوں میں اختلاف ہوا۔حکم کے ثبوت کے درجہ اور طریقہ میں اختلاف ہوا مگر ان سب اختلافات کی وجہ سے علم فقہ میں وسعت پیدا ہوئی اور بہت سے لوگوں نے اپنا نقطۂ نظر واضح کیا۔اس دور میں بڑے بڑے فقہاء منظر عام پر آئے۔انہوں نے اپنے اپنے مذاہب مدون کئے۔اس وجہ سے اس دور کو فقہ کے عروج کا دور اور تدوین کا دور اور مجتہدین کا دور کہا جاتا ہے۔(21)

اس دور میں فقہ کے عروج کے کئی اسباب تھے۔ایک بات تو یہ تھی کہ خلفائے بنی عباس فقہ اور فقہاء پر عنایت کرتے تھے۔خلیفہ منصور نے امام مالک سے مؤطا مرتب کرنے کی فرمائش کی اور پھر اس کو تمام شہروں میں نافذ کرانے کی خواہش بھی ظاہر کی جس کو خود امام مالک نے پسند نہ کیا۔ہارون الرشید نے امام ابو یوسف کو مملکت کا مالی نظام مرتب کرنے کو کہا اور ان کی مشہور زمانہ تصنیف ''کتاب الخراج'' مرتب ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ مملکت کی وسعت کی وجہ سے جو نئے نئے مسائل ابھرتے رہتے وہ کسی یقینی شرعی حل کا تقاضا کرتے اور یہ تقاضا اجتہاد کرنے کا پیش خیمہ بنتا۔لوگ فتاویٰ پوچھتے جس کے لئے مختلف شہروں میں علم فقہ سے متعلقہ لوگ جواب دیتے۔

پھر اس دور میں حدیث وسنت کے مرتب ہو جانے کی وجہ سے فقہ کا دوسرا ماخذ ومصدر مرتب ہو گیا اور مسائل کے استنباط میں کچھ سہولت میسر آ گئی۔اس دور میں پہلے تو احادیث کی تدوین موضوع وار احادیث کو ایک جگہ جمع کر کے کی گئی مگر اس میں احادیث وآثار یکجا ہوئے۔دوسرے مرحلے میں مسانید مرتب ہوئیں اس میں احادیث وآثار الگ الگ کئے گئے۔ تیسرے مرحلہ میں احادیث کی کتب وجود میں آئیں جن میں صحاح وغیرہ شامل ہیں۔فن جرح وتعدیل بھی اس دور میں مرتب ہوا کیونکہ حدیث کے نقد کے لئے رواۃ کے نقد پر توجہ لازمی تھی لہٰذا ایک گروہ نے اس فن کو اپنا مطمح نظر بنا لیا۔اس دور میں مذاہب اربعہ وجود میں آئے اور ہر مذہب کی اپنی کتب بھی وجود میں آئیں جن میں ان کے اصول استنباط اور قواعد استخراج احکام متعین ہوئے۔جیسا کہ امام شافعی کا مشہور ''رسالہ'' ہے اور پھر اس طرح دیگر آئمہ کی بھی کتب اصول فقہ وجود میں آئیں۔(22)

اس دور میں فرقہ زیدیہ اور امامیہ کی شہرت ہوئی اور بعض فقہی مذاہب ایسے بھی رہے جو بعد میں فنا ہو گئے۔ مثلاً ''ظاہریہ'' ''اوزاعیہ'' ''طبریہ'' وغیرہ۔ بہرحال اس دور میں ان مذاہب کے حاملین نے ایک وسیع فقہی سرمایہ جمع کر دیا۔ حتیٰ کہ ایسے مسائل بھی درج ہیں کہ جن کی کئی صدیوں تک بھی ضرورت نہ پڑی۔

اس دور میں اجتہاد کے حوالہ سے باقاعدہ ثانوی مآخذ کا تعین ہوا جیسے استحسان، استصلاح / مصالح مرسلہ، استصحاب، شرائع من قبل وغیرہ۔

اس کی صورت یہ ہوئی کہ قیاس کا دائرہ وسیع کرنے کے باوجود یہ مسائل کے تنوع اور وسعت سے کفایت نہ کر سکا۔ بعض اوقات ایسی صورت پیش آئی کہ مسئلہ درپیش ہے اُس نوعیت کے مسئلہ کا حکم بھی موجود ہے مگر چونکہ مدینہ کی چھوٹی سی ریاست اور مخصوص عرب تمدن کی صورت میں جو حل نافذ ہوا اُس کے کسی نئے مفتوحہ علاقے میں نفاذ کی صورت میں ایسی دقتیں اور ناگواریاں بھی ساتھ آتیں جن کا کہ مدینہ کی ریاست میں نفاذ کی صورت میں وجود نہ تھا۔ اس صورتحال نے فقہاء کو ''استحسان'' کی طرف متوجہ کیا۔ استحسان کہتے ہیں کسی شے کو اچھا و مستحسن سمجھنا۔

استحسان کی علمائے اصول نے کئی تعریفیں کی ہیں۔ امام کرخی (حنفی) کی مشہور تعریف یہ ہے:

''ان یعدل الانسان عن ان یحکم فی مسالة بمثل ما حکم به فی نظائرھا الی خلافه لوجه اقوی یقتضی العدول عن الاول'' (23)

یعنی استحسان یہ ہے کہ نئے پیش آنے والے مسئلہ میں اُس کے نظائر میں موجود حکم کا اطلاق نہ کرنا کسی قوی وجہ کی بنا پر وہ حکم چھوڑ کر اُس کے خلاف حکم دینا۔

یعنی فقہاء کے خیال میں زمان و مکان کی تبدیلی کی وجہ سے قیاس کی وسعت کے باوجود اُس کے اطلاق میں تنگی اور دشواری کا سامنا ہو سکتا ہے لہٰذا یہ کسی واقعی مشقت کی وجہ سے قیاسی حکم کو چھوڑ کر نیا حکم لگانا ہے جو لوگوں کو اپنے حالات کے موافق مناسب معلوم ہو جیسا کہ امام سرخسی کی تعریف ہے:

''الاستحسان الاخذ بالسعة و ابتغاء ما فیه الراحة'' (24)

یعنی استحسان فراخی اور راحت کا طلب کرنا ہے۔

فقہاء نے استحسان کی چار قسمیں کی ہیں۔ علامہ تقی امینی کے مطابق فقہاء استحسان کسی شرعی دلیل کی بنا پر کرتے ہیں۔ اس کو بنیاد بنا کر قیاسی حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دیتے ہیں اور اس دلیل شرعی کو استحسان کہتے ہیں۔ اس کی چار قسمیں کرتے ہیں کہ:

1۔ سندنص ہو جیسا کہ بیع سلم قیاساً جائز نہ ہونی چاہئے مگر چونکہ بیع سلم کی اجازت از روئے حدیث ثابت ہے لہٰذا قیاس کا اعتبار نہیں۔

2۔ سندعرف ہو جیسا کہ بازار میں آرڈر دے کر پیسے دے دیئے جاتے ہیں۔ قیاساً چونکہ ابھی مطلوبہ جنس موجود نہیں سو یہ جائز نہ ہونی چاہئے مگر عرفاً یہ درست ہے۔

3۔ سندضرورت ہو مثلاً امین سے امانت کے بغیر کوتاہی کئے اتلاف پر تاوان نہیں ہے۔ مگر ضرورتاً ایسے لوگوں کے لئے تاوان لگایا جاتا ہے کہ اگر نہ لگایا جائے تو بعض لوگ حرص وطمع کی بنا پر قصداً لوگوں کا سامان تلف کرنا شروع کر دیں گے جیسے دھوبی، رنگریز وغیرہ۔

4۔ سندقیاس خفی ہو مثلاً جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا لعاب بھی حرام ہے مگر پنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا صرف گوشت حرام ہے۔ ان پرندوں اور درندوں میں فرق یہ ہے کہ یہ چونچ سے کھاتے ہیں جو ہڈی (باہر سے خشک) ہوتی ہے مگر درندے زبان سے کھاتے ہیں۔ جو تر ہوتی ہے اور اس پر حرام لعاب ہوتا ہے۔

گو کہ امام شافعی نے استحسان کی ممانعت کی اور کہا:

"من استحسن فقه شرع" (25)

کہ جس نے استحسان کیا اُس نے نئی شریعت ایجاد کی۔

مگر علامہ تقی امینی نے ابن السمعانی کا قول نقل کیا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے بغیر اچھا سمجھے اور اس کی خواہش کرے تو وہ باطل ہے اس کا کوئی قائل نہیں اور اگر استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری قوی دلیل کے حکم کی طرف مائل ہونا ہے تو اس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ (26)

اسی طرح:

"ان الحق ما قاله ابن الحاجب و اشار اليه الآمدی انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه" (27)

یعنی حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا اور آمدی نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں۔

شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا ہے۔ (28) مگر ان کی مخالفت کے انداز سے ہی یہ ظاہر ہے کہ بغیر دلائل جو حکم لگایا جائے مخالفت اُس کی ہے۔ لہٰذا گویا یہ اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں۔

مگر احناف نے استحسان سے بہت کام لیا۔ مگر صرف استحسان بھی ناکافی ہوا تو استصلاح کا اصول وضع ہوا۔

استصلاح

استحسان میں تو مسئلہ کے نظائر موجود تھے مگر تمدن وسیع ہونے کے باعث ایسے مسائل بھی پیش آئے جن کے نظائر بھی موجود نہ تھے جبکہ انسانوں کی مصلحت متقاضی تھی کہ ان کے حل نکالے جائیں۔ کیونکہ شریعت میں امر و نہی کا پیمانہ مصلحت کا حاصل کرنا اور مضرت سے بچنا ہے۔ لہٰذا جو مصلحت امر و نہی کا پیمانہ بنتی ہے اس کی تعریف امام غزالی نے یہ کی ہے:

"اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة و لسنانعني ذٰلک لکننا نعني بالمصلحة الحافظه علیٰ مقصود للشرع و مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان یحفظ علیهم دینهم ولقسهم و عقلهم و نسلهم وما لهم فکل ما یتضمن حفظ هٰذِه الاصول الخمسة فهو مصلحة وکل ما یفوت هٰذِه الاصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة" (29)

"اصل مصلحت نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا ہے لیکن اس جگہ وہ نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا مراد ہے جس سے شریعت کے مقصد کی حفاظت ہو شریعت کا مقصد جان، مال، نسل، عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ جس سے بھی ان پانچوں کی حفاظت ہوگی وہ مصلحت ہے اور جس سے ان کی حفاظت نہ ہوگی وہ مضرت ہے اس کو دور کرنا مصلحت ہے"۔ (30)

فقہاء نے مصلحت کی 3 اقسام کی ہیں۔

1۔ مصلحت معتبرہ (جس کو شریعت نے معتبر سمجھا ہو)۔

2۔ مصلحت ملغاۃ (جس کو شریعت نے لغو قرار دیا ہو)۔

3۔ مصلحت مرسلہ (جس کے بارے میں شارع نے کوئی واضح دلیل متعین نہ کی ہو)۔

مصلحت معتبرہ کا تعلق اجتہاد استنباطی سے ہے۔ یہ بقول علامہ تقی امینی:

"اجتہاد استنباطی میں انتہائی غور کر کے پہلے یہ مصلحت نکالی جاتی ہے پھر منضبط کر کے علت کی شکل دی جاتی ہے۔ اس کے بعد انہیں احکام وقوانین پر قیاس کر کے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے"۔ (31)

پھر مصلحت معتبرہ کے 3 درجے کئے جاتے ہیں۔ ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ۔ ہر ایک سے متعلقہ احکام فقہاء نے مرتب کئے ہیں۔ فقہاء نے مصلحت سے کام لینے کے اصول وضوابط بھی مقرر کئے ہیں۔

مگر اس کے علاوہ مصلحت مرسلہ ہے۔ اس کی تعریف:

"مالم یقم دلیل معین علیٰ اعتبارہٖ اوالغائه وهي التي سکت عنها الشارع ولم یرتب علیٰ وقفها حکمها ولیس لها اهل معین تقاس علیه" (32)

جس کا اعتبار کرنے یا لغو قرار دینے پر کوئی متعین دلیل نہ قائم ہو یعنی شارع اس سے خاموش ہو نہ اس کی موافقت پر کوئی حکم مرتب ہو اور نہ اس کے لئے کوئی معین اصل ہو کہ اس پر قیاس کیا جائے۔

یعنی مصلحت مرسلہ وہ ہے جس کو شارع نے مطلق چھوڑ دیا۔ نہ اعتبار کیا نہ تغلیط کی۔ صحابہ کے دور میں گو یہ باقاعدہ مدون نہ ہوا تھا مگر صحابہ نے بھی اس کو استعمال کیا کیونکہ اس کی بنیاد سیاست شرعیہ پر ہے۔

آئمہ نے اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے کے لئے قواعد بھی منضبط کئے جن کی تفصیل کتب اصول فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے اور اس کی مثالیں بھی دیکھی جاسکتی ہیں۔ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس کی بنا پر سرکاری سطح پر احادیث کی جمع و تدوین کا حکم دیا۔ امام مالک نے استصلاح سے بہت کام لیا ہے۔ انہوں نے اس کو مستقل اصل تسلیم کیا ہے۔ امام احمد نے اس سے بکثرت مسائل حل کئے ہیں۔ البتہ امام شافعی سے استصلاح کی مخالفت بھی مشہور ہے۔ مگر اس کی بھی تاویل کی گئی ہے۔ اور اس کی تفصیلات طے کی گئی ہیں۔ مصلحت کے ساتھ فقہاء نے ذرائع کا بھی ذکر کیا ہے۔ سد الذرائع اور فتح الذرائع کے نام سے اصول ذکر کیے ان سے بھی کام لیا۔ مثلاً ابن قیم نے ذرائع کو چوتھائی شریعت قرار دیا ہے۔ فقہاء نے قرآن سے بھی ذرائع کی رعایت کی مثالیں دی ہیں مثلاً قرآن نے کہا:

"وَلَا تَسُبُّو الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ فَيَسُبُّو اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ" (33)

یعنی قرآن نے بتوں کو برا کہنے سے منع فرمایا کہ کہیں وہ اللہ کو برا کہنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ صحابہ کی زندگی سے بھی اس کی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ فقہاء نے ذرائع کی 4 قسمیں کی ہیں۔ امام مالک نے اس کو مستقل اصل تسلیم کیا ہے۔

استدلال

اسی دور میں استدلال کا ذریعہ بھی وجود میں آیا۔ استدلال کی تعریف:

"ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس" (34)

یعنی وہ طریقۂ استنباط جو نص، اجماع اور قیاس سے نہ ہو۔

علامہ کے بقول یہ استنباط کے کئی ایسے طریقوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو نص، اجماع، قیاس، استحسان وغیرہ سے حل نہ کئے جاتے ہوں۔ فقہاء نے ان کے لئے کچھ اصطلاحات مقرر کی ہیں۔ مثلاً

(الف) استصحاب حال

یعنی کوئی حالت اُس وقت تک قائم سمجھی جائے جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ ملے۔ اس کی 5 شکلیں مقرر کی گئی ہیں۔ فقہاء نے اس سے کئی مستقل اصول نکالے ہیں۔

(ب) تلازم بین الحکمین

یعنی دو حکموں کے درمیان ایک دوسرے کے لئے لازم ہونے کا تعلق یعنی اس تعلق کی بنا پر کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے سے متعلق کرنا۔اس کی 4 شکلیں فقہاء نے مقرر کی ہیں۔

(ج) تعارض اشباہ

یعنی ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت پر ایک کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہو تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ یہ نئی صورت کس کے ساتھ شامل کی جائے۔استدلال کے فقہاء نے کئی طریقے مقرر کئے ہیں۔ ان کو ترجیح دینے کے بھی کئی اصول مقرر کئے ہیں۔

شرائع من قبل

ماقبل کی شریعت کی پیروی کی طرف اشارات قرآن میں موجود ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ نبی کریمؐ کی بعثت کے بعد گو کہ سابقہ شرائع منسوخ ہیں اور آپ کے لئے ان کی پابندی ضروری بھی نہیں جیسا کہ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے بھی لکھا ہے کہ اگر آپؐ کے لئے سابقہ شرائع کی پیروی احکام تعبدیہ میں سے ہوتی تو پھر اُس کے نسخ کی صورت ممکن نہیں تھی۔ (35) مگر ان مقامات پر جہاں شریعت اسلامی خاموش ہو اور وہاں سابقہ شرائع میں کوئی راہنمائی ہو تو اُس کو لیا جائے گا۔شرائع من قبل کی یہ صورت بھی اسی دور سے متعین ہوئی۔

عرف

اسلام کے دور دراز تک وسیع ہونے جانے کے باعث اجتہاد کا دائرہ اس دور میں بہت وسیع ہو چکا تھا اور یہ بات تو واضح ہے کہ نبی کریمؐ نے اپنی بعثت کے بعد عرب کے رسوم و رواج کو یک قلم منسوخ نہیں کیا تھا بلکہ بہت سے امور جو کہ عربوں میں رائج تھے اور ان میں کوئی قباحت نہ تھی تو آپ نے ان کو علی حالہ قائم رہنے دیا تھا۔شاہ ولی اللہ نے بھی عرب کے اچھے رسم و رواج کو اسلامی شریعت کا تشریعی مادہ قرار دیا اور کہا:

"و نھی عن الرسوم الفاسدہ و امر بالصالحۃ" (36)

فقہاء نے عرف کو بنیاد بنا کر بہت سے مسائل حل کئے۔

اس دور میں عرف کی صورتیں، اس کی رعایت کرنے کے قوانین اور شرطیں اور عرف و رواج کی صورتیں بھی متعین ہوئیں جن کی تفصیل کتب میں موجود ہے۔

بعض فقہاء نے اس کی ذیل میں ''تغیر احکام بہ تغیر زمان'' کا قاعدہ مقرر کیا۔ یعنی زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے احکام کی تبدیلی کی رعایت کی جائے اور ان سے بھی کام لیا گیا۔ مثلاً ابن قیم نے ذرائع کو چوتھائی شریعت قرار دیا ہے۔ فقہاء نے قرآن سے بھی ذرائع کی رعایت کی مثالیں دی ہیں۔ گویا کہ اس دور میں مصادر التشریع الاسلامی با قاعدہ اور مفصل طور پر مدون ہو گئے۔

۵۔ پانچواں دور

یہ دور چوتھی صدی ھ سے شروع ہو کر سقوط بغداد تک رہتا ہے۔ اس دور میں فقہ کا علم زوال کی طرف گامزن ہوا۔ اس دور میں مملکت اسلامیہ کی سیاسی صورتحال انتہائی مخدوش تھی۔ طوائف الملو کی کا دور دورہ تھا اور اس کا اختتام بغداد پر ہلاکو خان کے حملے سے ہوا۔ اس دور میں علماء تقلید کی طرف مائل ہو گئے اور انہوں نے کسی مخصوص مذہب کی پیروی کو لازم کر لیا۔ کسی مخصوص امام کے اصول سیکھنے اُس کی کتب کی شرح وحواشی لکھنے نیز اس کے اصولوں اور اس کے طرز استنباط کی وضاحت تک علماء کی صلاحیتیں محدود ہو کر رہ گئیں اور انہوں نے کسی مخصوص مذہب کی رو سے فتاویٰ دینے کے ذریعے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا۔ فقہاء کی تقلید شارع کی طرح سے کی جانے لگی اور اس کی حد یہ ہے کہ اس طرح کے خیالات کو عام بھی کیا جانے لگا۔ مثلاً حنفیہ کے پیشوا اور مسلمہ امام ابوالحسن عبیداللہ الکرخی نے یہ کہہ دیا کہ ہر وہ آیت جو اس طریقہ کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں وہ یا تو ماوّل ہے یا منسوخ ہے۔ اور اسی طرح جو حدیث اس قسم کی ہو وہ ماوّل ہے یا منسوخ ہے۔ (37)

اس طرح سے ان علماء نے اپنے لئے اختیار کو خود ہی ختم کر دیا۔ علامہ خضری لکھتے ہیں کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اصول تشریع کے علم اور اصول استنباط میں وہ اپنے اسلاف سے کم تھے بلکہ ان میں وہ آزادی نہ تھی جو ان کے اسلاف میں تھی مثلاً امام شافعی اگر ایک رائے آج ظاہر کرتے ہیں تو کل اگر ان کو دوسری رائے مناسب نظر آئے تو بلاخوف وہ پہلی رائے کے خلاف رائے دے دیتے ہیں اور متعدد آئمہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی صحیح حدیث موجود ہو تو پھر میرا مسلک وہی ہے اور میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔ اور بلکہ ان سے پہلے صحابہ وتابعین کا بھی یہی مسلک تھا۔ حضرت عمرؓ نے اخیافی بھائی اور شوہر اور ماں کی موجودگی میں حقیقی بھائی کو محروم قرار دیا اور آئندہ سال حصہ دلوا دیا۔ (38) مگر اس دور میں دراصل تقلید کی روح میں سرایت کر گئی۔ جس کے اسباب میں ایک امر تو یہ ہے کہ عباسی خلفاء کمزور ہو گئے اور سلطنت کے ٹکڑوں میں بٹ جانے کا اثر فقہ پر بھی پڑا۔ فقہاء کی آزادی رائے ختم ہو گئی جو کہ ان کو بنی عباس کے عروج میں حاصل تھی اور انہوں نے اسلاف سے نسبت کے تحت اجتہاد کو چھوڑ دیا۔

دوسری وجہ یہ ہوئی کہ فقہی مذاہب مکمل طور پر مدون ہو چکے تھے۔ ان کے جزوی مسائل تک کی تدوین اور ابواب بندی اور مسائل کی بھی تدوین ہو چکی تھی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے علماء کو اخذ و استنباط سے روک دیا۔ اس کے علاوہ اس دور میں مناظرہ بازی عام ہوگئی اور اس کا مقصد تلاش حق کی بجائے محض اپنے مسلک کا دفاع رہ گیا۔ حالانکہ مناظرہ کی اصل یہ نہ تھی اس کے جو اصول وضوابط مقرر کئے گئے ان کے برخلاف یہ بے حاصل جدل بن کر رہ گئے۔ ایک یہ ہوا کہ خود فقہاء کے اندر ضعف اور عجز پیدا ہو گیا اور انہوں نے یہ سمجھنا شروع کر دیا کہ وہ اصل منبع سے استنباط کی قدرت ہی نہیں رکھتے اور ان کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ کسی مخصوص مذہب کے اندر مقید رہیں۔ ان کی نظر میں مطلق اجتہاد کا زمانہ ختم ہو گیا تھا اور انہوں نے خود مستقل اجتہاد کی راہ میں رکاوٹیں لگائیں جو کہ اللہ نے نہیں لگائی تھیں۔ نتیجۂ انہوں نے اُس آزادی کو چھوڑ دیا جو آئمہ کے اندر تھی جیسا کہ امام مالک کہتے تھے کہ سوائے رسول اللہ کے کسی کا قول ایسا نہیں ہے جس کو رد و قبول نہ کیا جا سکے اور امام ابوحنیفہ کہتے تھے کہ وہ بھی آدمی تھے ہم بھی آدمی ہیں اُن کی طرح ہم بھی سوچ سکتے ہیں یہ ذہنی آزادی اس دور میں ختم ہوگئی۔

مگر اس روح تقلید کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا کہ ایسے لوگ جو اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھتے تھے وہ بے بنیاد چیز دین کے نام سے رائج کرتے رہے اور غلط فتاویٰ سے لوگوں کے دین کو خراب کرنے لگے تو علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا فتویٰ دے دیا تا کہ لوگوں کا دین محفوظ رکھا جا سکے۔ حالانکہ اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوسکتا۔ البتہ اس کی ضروری شرائط کا پورا کرنا لازم ہے۔

لہٰذا اس دور میں علماء آئمہ کے منقول احکام کی تعلیل میں معروف ہو گئے کیونکہ آئمہ کے سب احکام تعلیل کے ساتھ درج نہ تھے۔ اسی طرح علماء آئمہ کے بیان کردہ فروعی مسائل کی علت کے استخراج اور آئمہ کی بنیادوں پر ان کے استنباط احکام میں معروف ہو گئے۔ اسی طرح علماء نے استنباط کے قواعد کی تفصیل بیان کی اور امام سے منقول اقوال میں ترجیح کا کام کیا اور آئمہ کے اقوال کے اختلاف کے دقیق اسباب کو بیان کیا اور اقوال کے ماخذ بتائے کہ آیا فلاں قول قیاساً ہے اور فلاں استحسان کی بنیاد پر ہے۔ اس کے علاوہ علماء نے مذاہب کی تنظیم کی یعنی مجمل احکام کی وضاحت، مطلق کی تقلید اور بعض کی شرح بیان کی اور دوسرے مذاہب کے احکام کے ساتھ فرق کو واضح کیا۔ بلاشبہ یہ سب کام بھی علم فقہ کی ایک بڑی خدمت تھے۔ جنھوں نے علم فقہ کو وسعت دی اور اس کے مبہم امور کی وضاحت کی۔ (39)

۶۔ چھٹا دور

علم الفقہ اور اجتہاد مختلف ادوار سے گزرا جس میں ابتداء، ارتقاء عروج اور پھر زوال کے آغاز کے مراحل آئے۔ چھٹے دور میں جو کہ سقوط بغداد یعنی ساتویں صدی ھ سے شروع ہو کر بیسویں صدی تک جاری رہا ہے میں بھی تقلید کا عمل جاری رہا بلکہ علامہ خضری تو اس دور کو تقلید جامد کا دور قرار دیتے ہیں اور اس دور میں ان کے خیال میں کوئی قابل ذکر خصوصیت نہیں۔ (40)

مگر ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں کہ اس دور میں اس بات سے تو کوئی انکار نہیں کہ تقلید عام رہی مگر اس کے ساتھ ساتھ اس دور میں ایسے لوگ بھی ہوئے تو تقلید پر راضی نہ ہوئے اور انہوں نے اجتہاد مطلق کے جواز کی رائے دی اور کتاب و سنت سے کسی معین مذہب میں مقید رہے بغیر آزادانہ استنباط کی ضرورت پر زور دیا۔ ان میں ابن تیمیہ، ابن قیم، شوکانی جیسے لوگ شامل ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ تعداد میں کم تھے اور ان پر جمہور مقلد فقہاء کی طرف سے سخت تنقید بھی ہوئی اور اس کی وجہ یہی تھی کہ اس دور میں فقہاء کی عام تقلید جاری تھی۔ ہر فریق اپنے معین مذہب میں رہتے ہوئے احکام و اصول ذکر کرتا لیکن ان کے خیال میں اس دور میں کسی مخصوص مذہب میں مقید رہنا ممکن نہیں ہے۔

اس دور میں فقہاء عموماً قدیم فقہاء کی کتب کی شروح وحواشی لکھنے میں مصروف رہے لیکن اس میں ایک خرابی یہ بھی ہوئی کہ نہایت اختصار سے کام لیا جس کے نتیجے میں مطالب میں الجھاؤ بھی پیدا ہوا اور مختلف شروح اور حواشی میں لفظی اختلافات کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس کے لئے اس دور میں اصل مصادر فقہ کی تعلیم دینے اور قرآن وحدیث سے اخذ واستنباط سکھانے اور فقہاء کی اصل کتب اور ان کے اصول اور طریقے سمجھانے کی بجائے ان کی کتب کی شروح اور حواشی پڑھائی جاتی رہیں۔ جس کے نتیجے میں اصل مصادر سے تعلق ٹوٹنے کی وجہ سے مطالب مبہم بھی ہوتے گئے اور اس دور میں تالیف کا انداز بھی فقہاء کے انداز کے برخلاف اور پانچویں دور کی کتب کے انداز کے موافق ہو گیا۔

اس دور میں کتب فتاویٰ مرتب ہوئیں۔ لوگوں کو درپیش عملی مسائل کے جوابات دیئے گئے اور پھر ان کو مرتب کر دیا گیا اور ان فتاویٰ میں مسائل کے استنباط میں اُس مخصوص مذہب کے نصوص ذکر نہیں کئے گئے بلکہ کتاب وسنت وغیرھما کے نصوص کسی مخصوص مذہب میں مقید ہوئے بغیر ذکر کئے گئے ہیں۔ یہ منہج فتاویٰ ابن تیمیہ میں واضح نظر آتا ہے اور ان فتاویٰ میں دیگر مذاہب کے اصول ومصادر سے بھی استنباط کیا گیا ہے۔ ان میں فتاویٰ البرازیہ، عالمگیریہ وغیرہ شامل ہیں۔ (41)

۷۔ ساتواں دور

بیسویں صدی کے آغاز کو اجتہاد کے ایک نئے دور کا آغاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب استعمار کے زیرعصر مسلم ممالک کا غیر مسلم ممالک سے اور دیگر الہامی وغیر الہامی مذاہب کے حاملین سے زیادہ ربط وارتباط ہوا جس کی وجہ سے مسائل کی نوعیت میں تبدیلی اور وسعت آئی۔ نیز فاصلوں کے سمٹ جانے کی وجہ سے قوموں اور مذاہب کی ایک دوسرے پر اثراندازی میں اضافہ ہوا۔ لہٰذا قانون سازی کی طرف توجہ ہوئی۔ عالم اسلام کے Colonies میں تبدیل ہونے کے بعد علماء نے قانون سازی کی طرف توجہ دی اور اس دور تک فقہ کے حوالے سے قانون سازی نہیں ہوئی تھی۔ فقہاء اور قضاۃ بوقت ضرورت نصوص سے استنباط کر کے فتاویٰ دیا کرتے تھے۔ تیرہویں صدی ھ کے آخری دور میں عثمانی سلطنت نے معاملات سے

متعلقہ احکام کو مدون کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لئے ایک جماعت 1258ھ۔ 1869ء میں متعین کی جس نے 1293ھ۔ 1876ء میں اپنا کام مکمل کیا جس نے مذہب حنفی کے راجح اقوال اکٹھے کئے اور بعض امور میں اپنے زمانے کی ضرورت کے حساب سے مرجوح اقوال بھی لئے اور اس کو مرتب کر کے مجلّہ احکام العدلیہ کے نام سے 1293ھ میں دولت عثمانیہ کے قانون کے نام سے نافذ کر دیا اور اس کو عراق میں بھی 1901ء میں نافذ کر لیا گیا۔ اس کے بعد مصر، عراق اور تیونس وغیرہ میں بھی قانون سازی ہوئی۔ مصر میں 1925ء میں نفقہ، عدت، مفقود الخبر شوہر اور عذر کی صورت میں علیحدگی کے حوالے سے قانون سازی ہوئی۔ 1929ء میں طلاق کے بعض احکام نسب، مہر اور نفقہ وغیرہ کے حوالے سے قانون سازی ہوئی۔ 1943ء میں قانون وراثت اور 1944ء میں قانون وصیت 1946ء میں قانون وقف کے حوالے سے قانون سازی ہوئی۔

1959ء میں عراق میں قانون الاحوال الشخصیہ ''مجلّہ احوال الشخصیہ'' کے نام سے تیار ہوا اور اس کے بعد اس میں نکاح، مہر، طلاق، نفقہ، حضانت، نسب، مفقود الخبر اور میراث وغیرہ کے قوانین اس میں شامل ہو گئے۔

اسی طرح مراکش میں 1957ء میں قانون سازی ہوئی۔ اردن میں قانونِ عالی حقوق 1951ء میں مرتب ہوا جس میں نکاح، مہر، نفقہ، طلاق، عدت وغیرہ کے مسائل تھے۔ شام میں قانون احوال الشخصیہ 1953ء میں مرتب ہوا جس میں نکاح، طلاق، نسب، نفقہ، اہلیۃ وصیت، میراث وغیرہ کے قوانین تھے۔

اور یہ سب قانون سازی کسی متعین مذہب کے مطابق نہیں ہے اور سوائے مجلّہ احکام العدلیہ کے (کیونکہ وہ حنفی مذہب کے مطابق ہے) باقی سب میں مختلف مذاہب فقہ سے احکام اخذ کئے گئے ہیں۔ اور ان میں بعض قوانین بھی شامل ہیں جو کسی بھی مذہب میں سے نہیں ہیں جیسا کہ تیونس کے قانون میں تعداد ازدواج پر پابندی ہے۔ اسی طرح قانون میراث کے بعض نکات جو کہ عراقی قانون میں اس کی تبدیلی سے پہلے درج تھے۔ (42) اسی طرح سے برصغیر میں بھی اس کا اثر ہوا۔ سرسید نے بھی تفسیر لکھی جس میں متعلقہ نئے مسائل کے حوالے سے بھی وضاحت تھی گو کہ ان کی تمام چیزوں کو قبولیت عامہ حاصل نہ ہوئی مگر یہ بھی ایک جدید انداز فکر تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عصر حاضر میں نئے حالات کے پیش نظر اجتہاد ہو رہا ہے اور اجتہاد مطلق بھی ہو رہا ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی کے مطابق عصر حاضر میں اجتہاد تین طرح سے ہو رہا ہے۔

"یتجلی الاجتهاد المعاصر فی ثلاثة اشکال او ثلاث صور

١. صورة التقنین

٢. صورة الفتویٰ

٣. صورة البحث" (43)

ڈاکٹر صاحب درج بالا قانون سازی کو اجتہاد کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ عصر حاضر میں مختلف دارالافتاء بھی کام کر رہے ہیں مثلاً ''دارالافتا بمصر'' اور ''لجنۃ الفتویٰ بالازھر'' اسی طرح مکہ میں اس کے علاوہ علامہ رشید رضا کا مجلّہ ''المنار'' ''مجلّہ الازھر'' ''نورالاسلام'' ''ممبرالاسلام'' کویت میں ''الوعی الاسلامی'' وغیرہ ہیں۔

بعض علماء کے فتاویٰ الگ الگ بھی مرتب ہیں مثلاً جیسا کہ ''فتاویٰ الامام الاکبر الشیخ محمود شلتوت''۔ فتاویٰ مفتی الاسبق الشیخ حسنین مخلوف حفظہ اللہ وغیرہ۔ اس کے علاوہ بعض اداروں کے فتاویٰ ہیں مثلاً ''فتاویٰ مجمع البحوث الاسلامیہ مکہ'' وغیرہ۔ اس کے علاوہ کچھ فتاویٰ کتب کی شکل میں ہیں مثلاً فتاویٰ ''بینک فیصل الاسلامی'' سوڈان یا فتاویٰ بیت التمویل الکویتی اور بینک فیصل الاسلامی المصری ہیں۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں تیسری صورت عصر حاضر میں اجتہاد کی تعلیمی و تدریسی ہے جیسا کہ مختلف مؤتمرات ہیں یا جیسا کہ جامعات کے علمی رسائل ہیں یا جامعات میں ماسٹر اور ڈاکٹریٹ کی صورت کی تحقیق ہے۔ یہ سب اجتہاد کی مختلف صورتیں ہیں۔ (44)

ڈاکٹر محمود احمد غازی کے خیال میں فقہ اسلام کے ازسرنو مطالعہ کی ضرورت ہے۔ اس اہم کام کی ضرورت پر علامہ اقبال نے بے حد زور دیا جبکہ انہوں نے اپنے انگریزی خطبے میں کہا کہ جو شخص زمانہ حال کے جیورس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرانیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی بنی نوع انسان کا سب سے بڑا محسن ہوگا اور دور جدید کا سب سے بڑا مجدد ہو گا (حوالہ آگے علامہ اقبال کی فصل میں آئے گا)۔ مگر یہ کام اُن کی از حد کوشش اور خواہش کے باوجود اس وقت نہ ہو سکا۔ بیسویں صدی کا نصف ثانی ڈاکٹر غازی کے الفاظ میں فقہ اسلامی کے نئے دور کا آغاز ہے۔ عرب دنیا میں خاص طور پر اور غیر عرب مسلم دنیا میں عام طور پر فقہ اسلامی پر ایک نئے انداز سے کام کا وسیع پیمانہ پر آغاز ہوا ہے۔ فقہی تصانیف بھی نئے انداز پر لکھی جا رہی ہیں جیسا کہ مصطفیٰ الزرقاء نے ایک فقہی انسائیکلوپیڈیا کی تجویز دی اور پھر ان کے کئی شاگردوں اور دیگر حضرات کی مجموعی کوشش سے کویت میں اس پر کام شروع ہوا۔ 45 یا 50 جلدوں میں کویت کی وزارت اوقاف نے ''موسوعۃ الفقہ الاسلامی'' کے نام سے یہ کام کرایا ہے اور یہ بہترین انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اس میں عرب فقہی دماغ اور حکومت کویت کے بہت سے وسائل سے 25، 30 سال میں یہ کام مکمل ہوا۔ اس کا اردو اور انگریزی ترجمہ ہونا بھی شروع ہوا۔ اس نام سے ایک موسوعہ مصر سے بھی 10 جلدوں میں چھپا۔ یہ گو مفید ہے مگر کویتی انسائیکلوپیڈیا انتہائی وقیع ہے۔ یہ بیسویں صدی میں فقہ اسلامی کا ایک بڑا تاریخ ساز کام ہے۔ اس کے علاوہ انفرادی سطح پر بعض بہترین کتب تصنیف ہوئی ہیں۔ مثلاً عبدالقادر عودہ شہید نے ''التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالتشریع الوضعی'' کے نام سے لکھی۔ بعض اصحاب نظر کے مطابق یہ کتاب اسلامی قانون فوجداری کے گہرے مطالعے کے ساتھ جدید قانون فوجداری سے موازنے پر بھی مشتمل اور بہترین کتاب ہے۔ اسی طرح مصطفیٰ الزرقاء نے ''الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید'' کے نام سے بہترین کتاب لکھی۔ اسی طرح مشارکہ اور مضاربہ پر کام ہوا ہے۔ (45)

ان کے خیال میں اب اجتماعی غور وخوض کا دور ہے جس کی وجہ سے فقہ اکیڈمیاں قائم ہوئیں اور وہ کہتے ہیں کہ بیسویں صدی کے آخری چوتھائی فقہ اسلامی پر نئے انداز سے کام کرنے کا زمانہ ہے کیونکہ اب دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں ایک ایک کر کے اسلامی قوانین نافذ کئے جانے لگے اور ان قوانین کے نفاذ کی وجہ سے ان پر اعتراضات بھی ہوئے۔ مختلف ممالک میں کئے جانے والے اعتراضات چونکہ ایک ہی نوعیت کے تھے لہٰذا کسی ایک ملک میں جو حل یا جواب تیار ہوا اس سے دیگر ممالک نے بھی فائدہ اٹھایا۔ لکھتے ہیں:

> اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دنیا اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراک عمل سے یہ اجتہادی کام کیا جا رہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آ رہی ہے۔ جس کو نہ حنفی فقہ کہہ سکتے ہیں نہ مالکی نہ حنبلی نہ جعفری بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔ میں اس کے لئے Cosmopolitan Fiqh یا ہر دیسی فقہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں۔ (46)

ڈاکٹر صاحب نے اس رجحان کی مثال یہ دی ہے کہ سود کے خاتمے کے حوالے سے مختلف مہارتوں اور نقطۂ نظر رکھنے والوں نے متفقہ رائے پیش کی جو کہ کسی مخصوص فقہ سے متعلق نہ تھی۔ اسی طرح انہوں نے دیگر مثالیں دے کر یہ واضح کیا ہے کہ اب مسائل کو بنیادی حیثیت دے کر عوام کی سہولت کو مدنظر رکھتے ہوئے حل کی تلاش کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اور اس وقت عالم اسلام میں اس نقطۂ نظر سے کام ہو رہا ہے۔ آج عالم اسلام کو دو بڑے چیلنج درپیش ہیں۔ مالی چیلنج کا جواب تو علمائے اسلام کافی حد تک تیار کر چکے ہیں۔ (47) دوسرا بڑا چیلنج ثقافتی حوالے سے ہے جس کا جواب ابھی مسلمانوں کو تیار کرنا ہے۔ لہٰذا فقہ اور اجتہاد کے حوالے سے نئے نقطہ ہائے نظر سے کام جاری ہے اور مزید کام کی ابھی کافی ضرورت ہے۔

2۔ بیسویں صدی میں مسلم فکر کو درپیش چیلنجز اور دینی وفکری رجحانات

بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کی جو صورتحال تھی اُس میں اکثر مسلم ممالک یا تو مغرب کے غلام تھے اور یا ابھی ابھی آزاد ہوئے۔ عالم اسلام کی یہ صورتحال مغرب کی صورتحال کا ایک نتیجہ تھی۔ یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد وہاں سیاسی بیداری پیدا ہوئی اور مغربی یورپ میں خاص طور پر ولندیزیوں، سکنڈے نیویوں ہسپانویوں، پرتگیزیوں، فرانسیسیوں اور برطانویوں نے اپنی برتری ثابت کرنے کی کوششیں دور دراز کے ممالک تک پھیلا دیں۔ گو کہ ولندیزیوں اور شمالی اٹلانٹک کے یورپی لوگوں کی اولین غیر ملکی آبادکاری وہاں کالونیاں بنانے کی غرض سے نہیں تھی بلکہ تجارت اور کان کنی کے مقصد سے تھی۔ 1497ء میں واسکوڈے گاما ہندوستان میں کالی کٹ کے مقام پر لنگرانداز ہوا۔ دیگر قوموں کی نسبت غیر ملکی قبضوں میں انگریز زیادہ کامیاب رہے۔ سترہویں صدی میں برطانیہ میں مذہبی اور سیاسی خلفشار کے سبب متعدد انگریز مستقل ٹھکانے کی تلاش میں امریکہ بھی گئے اور دیگر تغیرات کے ساتھ چند سال بعد برطانوی تجارتی کمپنی فرانس اور ڈنمارک میں جبکہ پرتگیزی تجارتی کمپنی ہندوستان میں اپنا تسلط جما چکی تھی اور پرتگیزیوں کے بعد انگریز آئے۔ مغلوں کی عظیم الشان سلطنت اب روبہ زوال ہو چکی تھی۔ لہٰذا ایسٹ انڈیا کمپنی تجارتی مراعات لیتے لیتے اپنے سیاسی روابط بڑھاتی رہی۔ (48) اور کمپنی کی حکومت آسام اودھ اور سندھ تک پھیل گئی۔ کمپنی کی حکومت کے دوران مقامی لوگوں نے آزادی کی کوشش کی جو کہ ناکام ہوئی مگر اس کی وجہ سے 1857ء کے بعد کمپنی کی بادشاہت نے برطانوی سلطنت سے الحاق کر لیا اور کمپنی کی جگہ ہندوستان میں سیکرٹری برائے حکومت لے لی جو برطانوی مجلس قانون ساز کو جواب دہ تھا۔ اور اس کے بعد 1877ء میں ملکہ وکٹوریہ براہ راست ہندوستان کی ملکہ بن گئی۔ (49)

یہ ہندوستان کی صورتحال تھی۔ ایسی ہی صورت دیگر مسلم ممالک کی بھی تھی جو کسی نہ کسی استعمار کے زیر حکومت تھے اور اس طرح پورا عالم اسلام کسی نہ کسی مغربی طاقت کی colony بن گیا تھا۔ کالونیاں بننے کی وجہ سے مسلم ممالک کی ذہنی آزادی بھی باقی نہ رہ سکی۔ لہٰذا استعماری طاقتوں کے طور طریق عالم اسلام میں رائج ہوئے۔ زندگی کے مختلف معاملات کے حوالے سے حاکم اقوام کے نظریات کو فوقیت حاصل ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عالم اسلام میں نئی نسل کا رابطہ صدیوں پرانی روایت سے قائم نہ رہ سکا۔ حاکم اور محکوم اقوام کے حالات اور ترجیحات کے اختلاف کی وجہ سے مسائل پیدا ہوئے اور جو نئی صورتحال پیش آئی اُس سے نبرد آزما ہونے کے لئے فوری حل عالم اسلام کے پاس موجود نہیں تھا اور حل تلاش کرنے کی صلاحیت عالم اسلام کی ذہنی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی پسماندہ حالت کے باعث مفقود تھی۔ اس صورتحال کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر نئی صورتحال میں حل یا جواب کے طور پر بھی مغرب کی پیروی کی گئی اس سے قطع نظر کہ مغربی درآمد شدہ حل ہماری صورتحال سے مطابقت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔

اس عدم مطابقت نے عالم اسلام کی بہت سی قدریں بدل دیں۔مگر چونکہ یہ تبدیلی عدم مطابقت کے باوجود لائی گئی لہٰذا عالم اسلام میں انیسویں صدی عیسوی میں مسلم فکر کو کئی چیلنجز درپیش ہوئے۔ ذیل میں ان چیلنجز اور اس دور کے دینی وفکری رجحانات کا جائزہ لیا جائے گا۔

ا۔ امت مسلمہ میں فکری گروہ بندی

عالم اسلام میں جہاں بھی استعمار آیا وہاں حالات کی ابتری کی وجہ سے مسائل سے نکلنے کے لئے غور وفکر کا آغاز ہوا۔ اسی طرح برصغیر میں بھی برطانوی استعمار کے بعد اپنی پسماندہ حالت سے نکلنے کے لئے مختلف طبقات نے اپنے اپنے انداز میں کوششیں کیں۔

(الف) روایت پسند نقطۂ نظر

ایک طبقہ جو کہ دینی مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا اُس نے یہ خیال کیا کہ چونکہ دور زوال میں مسلمان دین سے دور ہو گئے ہیں لہٰذا دین سے قریبی تعلق کے ذریعے اس صورتحال سے نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔(50)

مزید انہوں نے یہ محسوس کیا کہ مغرب نے چونکہ محکوم قوم پر اپنی تہذیب ثقافت، انداز سیاست وحکومت اور معاشرت مسلط کرنا چاہتا ہے اور اس طرح مسلمان اپنے صدیوں پرانے ورثے سے ہی لاتعلق ہو جائیں گے جس کے نتیجے میں وہ اپنی ہر چیز ضائع کر بیٹھیں گے۔ لہٰذا اس صورتحال سے نمٹنے کے لئے انہوں نے اپنی ہر ہر چیز کو بعینہٖ محفوظ کرنے کی ٹھان لی۔ انہوں نے نصاب تعلیم سے لے کر معیشت، معاشرت، رہن سہن ہر چیز میں سختی سے روایت کی پابندی شروع کر دی۔ جہاں تک نصاب تعلیم کا تعلق ہے تو اُس وقت بھی پچھلے کافی عرصے سے امت مسلمہ پر ایک طرح سے جمود طاری تھا۔ امت کے احوال کے مطابق اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل حل نہیں کئے جا رہے تھے اور یہ جمود اور زوال ہی استعمار کا ایک سبب تھا۔ لہٰذا یہ نصاب مسلمانوں کی ضرورتوں کے مطابق نہیں تھا۔ گو کہ اس شدت اور روایت پسندی کا ایک فائدہ تو مولانا ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ میں ہوا کہ علماء نے مدارس قائم کئے اور یہ فکر شروع کی کہ دینی جذبہ کو اور اپنے مدارس کو باقی رکھا جائے۔ لکھتے ہیں:

> اس تحریک اور اس کے قائدین نے ہندوستانی مسلمانوں کے اندر دین کی محبت شریعت کا احترام اور اس کے راستہ میں قربانی کی طاقت اور مغربی تہذیب کے مقابلہ میں زبردست استقامت وصلابت (جو کسی اور ایسے ملک میں دیکھنے میں نہیں آئی جس کو مغربی تہذیب اور مغرب کے اقتدار سے واسطہ پڑا ہو) پیدا کر دی۔ دیوبند اس رجحان کے علمبردار اور ہندوستان میں قدیم اسلامی تہذیب وتربیت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔(51)

یعنی قدامت پرست طبقے کی جدوجہد کے نتیجے میں دین سے وابستگی تو پیدا ہوئی مگر اس کے ساتھ نقصان یہ ہوا کہ مسلمان گزشتہ دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ نصاب پڑھنے کی وجہ سے موجودہ دور کے تقاضوں سے ناواقف رہ گئے اور اس کی وجہ سے ان کے زوال اور مغلوبیت کا کوئی علاج نہ ہو سکا۔ گو کہ اُس دور میں یہ نصاب ہر شعبۂ حیات کے تقاضے پورے کرتا تھا۔ جیسا کہ ایس ایم زمان صاحب لکھتے ہیں:

> آج سے ڈھائی صدی قبل جو کردار مدارس ادا کر رہے تھے اس کی طرف اشارہ کرنا بے جا نہ ہوگا۔ آپ سب ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر کی کتاب 'آور انڈین مسلمانز' سے واقف ہیں وہ اگرچہ ہمارے انحطاط کا دور تھا تاہم اُس وقت بھی مدارس میں جو علمی معیار تھا اس کی شہادت ہنٹر نے ان الفاظ میں دی ہے کہ میں نے اُن مدارس میں طلبہ کو علم ہیئت کے مسائل پر اس طرح گفتگو کرتے دیکھا ہے کہ ایسی گفتگو آکسفورڈ اور کیمبرج کے طلبہ کو بھی علم ہیئت کے مسائل پر کلام کرتے ہوئے نہیں سنی۔ یہی وہ مدارس تھے جہاں سے منتظم تیار ہو کر آ رہے تھے۔ جہاں سے ملک کے نہری نظام اور بلند پایہ تعمیرات کے معمار نکل رہے تھے۔ جہاں عساکر کے قائد اور طبیب تربیت پا رہے تھے۔ ان مدارس کے علاوہ مسلم دنیا میں کوئی الگ تعلیمی نظام وجود نہیں رکھتا تھا۔(52)

گو کہ اس کے نتائج اُس دور میں بھی ظاہر ہو رہے تھے اور روایت پسند فکر کے حاملین کو معاشرے میں عدم مطابقت کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ مگر انہوں نے اس کو اہمیت نہ دی اور نتیجتاً ایک بڑی تعداد کی عدم مطابقت ایک بڑا چیلنج بن گئی جیسا کہ عبدالرفیق سید نے اپنے مقالے میں لکھا (جس کا ترجمہ ڈاکٹر محمد اکبر نے کیا):

> آخر اس تشکیل جدید کی ضرورت ہی کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مقصد محض فلسفیانہ یا دینیات اور جدیدیت کے مابین کوئی مفاہمت پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اور زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مسلمانوں کے سماجی رویئے میں جدید دور کے تقاضوں کی وجہ سے جو عدم مطابقت پیدا ہوتی جا رہی ہے اُسے دور کیا جائے کیونکہ اس کی وجہ سے اس دنیا میں جہاں مقابلہ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے وہ پسماندہ ہو کر مایوسیوں میں مبتلا ہوتے جا رہے ہیں۔(53)

مگر اُس دور میں اس طبقے نے اس صورتحال کا درست اندازہ نہ کیا اور روایت پر قائم رہے۔ انہوں نے ہر نئی چیز پر اپنے دروازے سختی سے بند رکھے۔ یہ سوچے بغیر کہ جو منطق فلسفہ اور طب و ہیئت وغیرہ وہ ابھی تک پڑھ رہے ہیں وہ اپنے وقت کی نئی چیزیں تھیں جن پر اُن کے اسلاف نے دروازے بند نہیں کئے تھے۔

گو کہ بہت بعد میں اس طبقہ نے کچھ علوم کو کچھ حد تک قبول کرنے کے بارے میں سوچا تو اس میں بھی ایک بنیادی غلط فہمی شامل ہو گی۔ بقول ڈاکٹر منظور احمد اسلامی دنیا میں اعلیٰ تعلیم کے ساتھ کچھ مزید ستم ظریفیاں بھی ہوئیں ہیں۔ ان کے مطابق Islamization of knowledge اس نظریئے پر مبنی ہے کہ علوم وفنون کی تقسیم اسلامی اور غیر اسلامی بنیادوں پر ہو سکتی ہے اور علوم وفنون جو نشاۃِ ثانیہ کے بعد بحیثیت مجموعی غیر اسلامی ہو گئے ہیں ان کو اسلامایا جا سکتا ہے حالانکہ فکر اسلامی کی تاریخ

میں سائنس اور فنی علوم کو جو مہمیز ملی، یونانی علم و حکمت سے انہوں نے جو کچھ سیکھا اور آگے بڑھایا اس میں اسلامیانے کی اس قسم کی بحثیں نہیں ملتیں، بلکہ انہوں نے غیر سائنسی بنیادوں پر استوار علوم کو اپنے دائرہ کار سے صرف عقل اور تجربہ کی بنیاد پر خارج کیا تھا۔ یہ اصطلاح بیسویں صدی میں استعماریت کے خلاف اسلامی تحریکوں کے لٹریچر سے اس ردعمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ اسلام کا مکمل نظام حیات ہے جس کو برپا کرنا ہے لہٰذا انہوں نے ہر سیکولر شے کو غیر اسلامی سمجھ کر اسلامیانہ شروع کر دیا۔ اگر اسلامیانے والے علوم کو نئے سرے سے مدون کرنا چاہتے ہیں تو انہیں علوم کا ایک نیا پیراڈائم دریافت کرنا پڑے گا جو عقلی طور پر ہر علم جو کے لئے قابل قبول ہو اور اس سے پھر اس نظریئے کی بھی تردید ہو گی کہ دنیا کا نظام فطری قوانین پر چلتا ہے اور علم کا کام ان قوانین کو دریافت کرنا ہے حالانکہ اسلام کی روح اس نظریئے کو ثابت کرتی ہے۔ اسلامیانے کا عمل علوم پر تو ممکن ہی نہیں البتہ اپنی ذات کو جہاں تک چاہیں اسلامایا جا سکتا ہے اور اس نظریئے کی نفی خود اسلامی تاریخ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ عمرانی اور سائنسی علوم میں مسلمانوں نے جو ایجادات کیں انہوں نے کبھی اس کو اسلامی عمرانیات، اسلامی سائنس، اسلامی سیاسیات یا طب سے موسوم نہیں کیا کیونکہ وہ یہ نہیں سمجھتے تھے کہ مذہب ذہن کو آزادانہ استعمال کرنے کے راستے میں پابندی لگاتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے علوم میں بیش بہا اضافہ کیا اور وہ سائنسی اور علمی مشاغل کے اسلامی ہونے کی بحث میں نہ الجھے۔ (54) مگر علوم کی Islamization سے بھی وہ نتائج برآمد نہ ہوئے جو اس سے مقصود تھے۔ بیسویں صدی میں روایت پسند طبقے کا روایت پر قائم رہنا مدارس کے نصاب اور فتاویٰ کی شکل میں ہمارے سامنے ہے بلکہ اب کچھ اہل علم تو یہ کہنے کی جرأت بھی کرتے ہیں کہ علوم میں دینی و دنیاوی کی تفریق ہی سیکولرزم کو جنم دیتی ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

> ''میں انتہائی ادب سے عرض کرنا چاہتا ہوں کہ دین و دنیا کی اس ابتدائی فکری اور نظری تفریق کی بنیاد پر سیکولرزم کی عمارت استوار ہوتی ہے''۔(55)

یعنی کہ یہ نظریہ تو روایت پسند طبقہ کی کوشش کا الٹ نتیجہ بتا رہا ہے۔ جبکہ بیسویں صدی میں مسلم مفکرین کو عدم مطابقت کے چیلنج کا سامنا رہا ہے۔

(ب) جدت پسند نقطۂ نظر

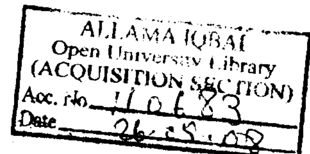
استعمار کے نتیجہ کے طور پر دوسرا جو رجحان ابھرا وہ جدت پرست طبقہ کی صورت میں جانا جاتا ہے۔ برصغیر کی صورتحال میں سرسید وہ شخصیت ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اپنے عصری حالات کا درست اندازہ لگایا۔ انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب حکمران طاقت کو بزور شکست نہیں دی جا سکتی اور ان کی علمی، تہذیبی و ثقافتی یلغار سے حفاظت بھی محض اپنے دروازے بند کر لینے میں نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا انہوں نے غالب تہذیب و ثقافت سے قابل قبول چیزیں لے لینے کی رائے دی۔ مگر اس اخذ و

استفادہ کی حد کہاں تک تھی اس کے بارے میں مختلف لوگ مختلف الرائے ہیں۔ اس دور میں سرسید ایک طاقتور اور مؤثر قائد کی صورت میں ابھرے۔

انہوں نے بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی نئی نسل کو اتنا متاثر کیا جتنا کسی دوسری تحریک نے نہیں کیا تھا۔ نیز انہوں نے کئی ادارے قائم کئے سکول، مدارس، کالج (جو کہ بعد میں یونیورسٹی بنا) کے علاوہ سائنٹفک سوسائٹی ایجوکیشنل کمیٹی اور گزٹ قائم کئے۔ اس کے نتیجے کے طور پر ان کے فکری دبستان میں بڑی بڑی شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے آگے چل کر قیادت کی۔ ان کی تعلیمی تحریک نے ہندوستان کی اسلامی سوسائٹی میں اُس تعلیمی اور اقتصادی خلاء کو پُر کیا جو کہ انگریزی اقتدار اور حکومت کے انقلاب کے بعد پیدا ہوا تھا۔ سرسید کی کوششوں سے مسلمانوں سے مایوسی اور بددلی بھی بڑی حد تک کم ہوئی جو جنگ آزادی کے بعد من حیث القوم ان میں طاری تھی اور اس کے علاوہ ان کی تحریک کے نتیجے کے طور پر وہ لیڈر پیدا ہوئے جنہوں نے اگلی صدی کی فکری و سیاسی و عملی قیادت کی (56) بلکہ پاکستان کے ابتدائی منتظمین میں سے اکثر ان کی قائم کردہ درسگاہ کے تعلیم یافتہ تھے۔ ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں ہندوستان میں عقلیت پسندی کی ابتداء ہی سرسید سے ہوتی ہے۔ بعد والے ان سے متفق نہ بھی ہوں پھر بھی وہ ان کے مرہون منت ہیں۔ سرسید کو جدید اعتزال کا بانی کہا جاتا ہے۔ (57) گو کہ سرسید کے تمام نظریات سے اتفاق کرنا ضروری نہیں مگر یہ حقیقت ہے کہ ان کی خدمات سے صرف نظر ممکن نہیں۔ مولانا ندوی کے بقول ان کی تحریک کا نقص یہ تھا کہ:

> مسلمانوں کو جدید نازک ثقافتی وفکری تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اُس نے وہ کردار ادا نہیں کیا جس کی اُس سے توقع تھی۔ یہ مغرب کے علمی و عملی تجربوں اور ذخیروں کو مسلم معاشرہ اور ملت اسلامیہ حالات وضروریات کے مطابق ڈھالنے کا عظیم اور مجتہدانہ کام تھا۔ یہ ایک نئی اسلامی نسل کا پیدا کرنا تھا جو عقیدہ و اصول میں مستحکم و مضبوط اور اُس اہم کردار سے واقف ہو جو اُس کو تہذیب عالم کی قیادت میں ادا کرنا ہے اس کی نظر میں وسعت اور فکر میں لچک ہو جدید علوم اور مغربی ثقافت سے اُس نے اس کا مغز اور اچھے پہلو لے لئے ہوں اور اس کی کمزوریوں اور غیر ضروری اجزاء سے احتراز کیا ہو جس کے نتائج فکر و تحقیقات اپنے دماغ کا نتیجہ ہوں اور اُن میں اسلامی ذہانت اور خوداعتمادی صاف جھلکتی ہو اور جن کے فکر و عمل میں لذت کردار و جرأت اندیشہ پہلو بہ پہلو ہوں۔ یہ وہ نئی نسل تھی جس کا عالم اسلام بڑی بے چینی اور اشتیاق کے ساتھ عرصہ سے منتظر اور اس کے لئے چشم براہ تھا۔ یہ نسل عالم اسلام کو اُس تحیر و اضطراب سے نجات دے سکتی تھی جس میں وہ عرصہ سے مبتلا تھا اور اس کو اقوام عالم کی قیادت اور تہذیب حاضر کی راہنمائی میں مرکزی مقام عطا کر سکتی تھی۔ (58)

یعنی استعمار کے ردعمل کے طور پر جو مقصد فوری طور پر ضروری اور مقصود تھا وہ نہ تو مکمل طور پر قدامت پسندوں کے طریق جدوجہد سے حاصل ہوا اور نہ جدت پسندوں کے طریق جدوجہد سے۔ البتہ جزوی مقاصد دونوں نقاط نظر کے ذریعے حاصل ہوئے۔ جدت پسندی کا یہ نقطۂ نظر ہمیں عالم اسلام میں دیگر مقامات پر بھی نظر آتا ہے مثلاً کمال اتاترک کی اصلاحات



کے نتیجہ میں مذہب کو ہر انسان کا ذاتی معاملہ بنا دیا گیا۔ خلافت کو ختم کر کے شرعی اداروں اور اسلامی قانون شریعت کو ملک سے بے دخل کر کے سوئٹزر لینڈ کا قانون دیوانی، اٹلی کا قانون فوجداری، جرمنی کا قانون بین الاقوامی تجارت اور پرسنل لاء، یورپ کے قانون دیوانی کے مطابق نافذ کیا گیا۔ حتیٰ کہ عربی میں اذان بھی ممنوع قرار دی گئی۔ (59) اتاترک کے علاوہ ترکوں میں ضیا گوک الپ اور نامق کمال وغیرہ نے بھی جدیدیت کو فروغ دیا۔ مصر میں صدر ناصر کی سرکردگی میں جدیدیت کو فروغ دیا گیا خصوصاً ''تحریر المراۃ'' اور ''المراۃ الجدیدۃ'' جیسے لٹریچر کا فروغ جس میں اہل مغرب کے مسلک کی ترویج ہے۔ (60)

اس طرح دیگر ممالک میں بھی جدت پسندی کی انتہا کے مظاہرے دیکھے جا سکتے ہیں۔ مگر اپنی پسماندگی اور زوال کے خاتمے کے لئے اس حد تک تبدیلی کو قبول کرنا کہ اپنی پہچان بھی باقی نہ رہے یہ دوسرا انتہا پسندانہ رجحان ہے جو استعمار کے نتیجے میں ظاہر ہوا اور یہ رجحان بھی بیسویں صدی سے دوران موجود رہا۔ مثلاً مولانا مودودی ایک مصنف کا حوالہ اپنی کتاب میں (بغیر نام ظاہر کئے) دیتے ہیں کہ وہ چینی مسافروں کے لئے جو کہ سؤر کا گوشت بے حد پسند کرتے ہیں ان کی مسلمانیت میں سؤر کے گوشت کی رعایت کے خواہاں ہیں اور خود ہی اندازہ لگاتے ہیں کہ وہ عرب کے مخصوص احوال میں کسی خاص وجہ سے حرام کیا گیا ہوگا ورنہ معدہ سے اخلاق کا تعلق ان کے لئے ناقابل فہم ہے اور اگر مذہب کھانے کا مینو تک تیار کر کے دے گا تو یہ مذہب کی ناکامی کی دلیل ہے کیونکہ اس طرح مذہب اگر چھوٹی چھوٹی باتوں میں پابندی لگاتا ہے تو یہ وجہ ہے جو وہ پھیلتا نہیں۔ (61)

ظاہر ہے کہ یہ تو تجدد کی ایسی صورت ہے جو کہ اسلام کے دائرے میں بھی باقی نہیں رکھتی مگر یہ جدیدیت کا غلط استعمال ہے جو کہ جدیدیت اور زوال وتقلید سے نجات کی کوشش کے نام پر جاری ہے۔ اس طرح سے کچھ مفکرین ایسی تحریریں لکھتے رہے جو کہ جدت پسندی کی انتہاء ہی تھیں مثلاً مولانا وحیدالدین خان جدیدیت میں اس حد تک آگے چلے جاتے ہیں کہ اپنے زمانے کے حالات پر تو وہ جدید آراء دیں سو دیں، وہ تمام تاریخی حقائق کی توجیہہ بھی اپنے عصری رجحان کے مطابق کرنے لگتے ہیں جس کے نتیجے میں تاریخی حقائق کی واقعیت بھی الٹ جاتی ہے اور واقعات وحوادث کی وہ من پسند تاویل کر دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں صلیبی جنگوں میں بھی مسلمانوں کا طریق غلط اور صلیبیوں کا فیصلہ درست (62) ان کی رائے میں سلیمان رشدی اور تسلیمہ نسرین جیسے لوگوں کے خلاف مسلمانوں کا ردعمل شدت پسندی اور ان کو اظہار رائے کی آزادی نہ دینا ہے۔ حالانکہ ان کو تو بارش کے ساتھ کیچڑ کے چھینٹے سمجھ کر نظرانداز کر دینا چاہئے۔ (63) ان کی رائے میں مولانا حسین احمد مدنی کا نظریہ کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں درست اور مولانا مودودی وعلامہ اقبال وغیرہم کی رائے غلط ہے۔ (64) اسی طرح انہوں نے جہاد کی بھی تاویل معذرت خواہانہ انداز میں کر دی۔ (65) یہ بھی جدت پسندی کی انتہا ہے جس کو تلا تامل رد کیا جائے گا مگر اس انتہا کے علاوہ بھی بیسویں صدی میں جدت پسندانہ فکر پروان چڑھی جس کو کہ امت کی اکثریت نے قبول نہ کیا۔

(ج) اعتدال پسند نقطۂ نظر کی جستجو

قدامت اور جدت پسند رجحان کے حوالے سے عصری تقاضوں کی تکمیل نہ ہونے کو مفکرین محسوس بھی کرتے رہے اور ایک ایسا درمیانی راستہ تلاش کرنے کے خواہشمند تھے جو مطلوبہ معیار تک پہنچا دے۔ اسی مقصد کے پیش نظر ندوۃ العلماء کی فکری تحریک قائم ہوئی جس کے بانی محمد علی مونگیری تھے اور ان کے بعد عرصہ تک اس کی راہنمائی مولانا شبلی اور ان کے رفقاء کرتے رہے۔ اس ادارے کی تاسیس کا مقصد ہی یہ تھا کہ یہ:

''اسلامی و مغربی ثقافت اور علماء و جدید طبقہ کے درمیان پل کا کام کر سکے اور ایسا متوازن فکر تیار کر سکے جو قدیم و جدید دونوں کے محاسن کا جامع ہو اور اصول و مقاصد میں سخت اور بے لوث اور فروع و مسائل میں وسیع اور لچکدار ہو''۔ (66)

اس پلیٹ فارم سے تحریر و تقریر کے ذریعے کافی کام ہوا۔ دارالمصنفین اور ماہنامہ ''المعارف'' نے اس ضمن میں خاصی شہرت پائی۔ اس پلیٹ فارم کے علاوہ بھی ایسی شخصیات ظاہر ہوئیں جو بہت حد تک قدامت و جدت پسند نظریات کا امتزاج تھیں یعنی ایسی شخصیات پیدا ہوئیں جنہوں نے اپنے علمی ورثے سے واقفیت کے ساتھ ساتھ کھلے ذہن کے ساتھ مغربی ادبیات وتہذیب کا بھی مطالعہ کیا۔ وہاں کے فلسفوں، نظاموں اور مختلف مکاتب فکر کا جائزہ لیا۔ اس آزادانہ مطالعہ کی وجہ سے ان میں مرعوبیت کی وہ تہہ نہ آئی جو جدت پسندوں پر دیکھی جا سکتی ہے۔ انہوں نے مغربی تہذیب کے محاسن کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی خامیوں پر بھی تنقید کی۔ مولانا ندوی کے بقول:

''ان ناقدین میں سب سے نمایاں نام علامہ اقبال کا ہے جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی نے اس صدی کے اندر ان سے بہتر نمونہ پیش نہیں کیا''۔ (67)

علامہ کی فکر (نثر و شاعری) کے مطالعے سے ظاہر ہے کہ علامہ راسخ العقیدہ بھی ہیں اور سرسید کے بھی زبردست مداح ہیں۔ "Reconstruction" میں اصول شریعت کی بات بھی کرتے ہیں اور ضیاء گوک الپ کی بھی جزوی تعریف کر جاتے ہیں۔ انوار علی خان لکھتے ہیں کہ:

ان کے نزدیک نہ نظریہ ارتقاء کفر ہے اور نہ اشتراکیت۔ وہ کارل مارکس کو کلیم بے تجلی اور مسیح بے صلیب قرار دیتے ہیں .... لینن کو خدا کے حضور اس لئے قابل درگزر سمجھتے ہیں کہ وہ خودی کے ہر دم متغیر ہونے والے نظریات کے باعث خدا کے وجود و عدم کا فیصلہ کرنے سے قاصر رہا .... یعنی وہ متشدد بھی ہیں اور متجدد بھی۔ روایت پسند بھی اور منحرف الروایات بھی۔ وہ قدامت پسند بھی ہیں اور جدت پسند بھی وہ آرتھوڈوکس بھی ہیں اور ہیٹروڈوکس بھی اس امتزاج کو میں آرتھوڈوکسی یا نوراسخ العقیدگی کے نام سے پکارتا ہوں .... نوراسخ العقیدگی کی یہ روایت اقبال اور رشید رضا کے بعد اور بھی مضبوط ہوتی چلی گئی۔ عالم عرب میں ناصر الدین البانی اور ایران میں سید حسین نصر اس طرز فکر کے علمبردار تھے۔ خود

ہندوستان میں اقبال کے بعد پاکستان کے ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور ہندوستان کے سید عابد حسین اس طرز فکر کے علمبردار ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ہر وہ اسلامی مفکر جو واقعی فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا خواہاں ہے وہ نو راسخ العقیدگی کا راستہ اپنانے پر مجبور ہے۔ (68)

یعنی مقالہ نگار اس درمیانے راستے کو نو راسخ العقیدگی کا نام دیتے ہیں لیکن انہوں نے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کو بھی اس گروپ میں شامل کیا ہے جبکہ محقق کی تقسیم میں گو کہ وہ جدت کی نا قابل قبول انتہا تک تو نہیں جاتے مگر کچھ آراء میں وہ منفرد ہیں کہ امت ان کی آراء کو قبول نہیں کرتی۔ لہٰذا محقق کی رائے میں وہ جدت پسند گروپ میں شامل ہوں گے اور ان کی فکری مشابہت سرسید سے ہوتی ہے۔

اسی طرح مولانا محمد علی نے بھی مغرب پر کھلی تنقید کی مگر وہ تنقید برائے تنقید نہ تھی۔ ان کے علاوہ ایک اور پلیٹ فارم جو کہ مغرب پر تنقید کے حوالے سے اس دور میں نمایاں ہوا وہ جماعت اسلامی کا تھا۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی مغرب پر تنقید کی گو کہ مولانا علامہ اقبال کی طرح تو مغربی فکر و فلسفہ کی گہرائی میں جا کر بحث نہیں کرتے مگر ان کی تنقید روایتی فکر کی تنقید بھی نہیں ہے۔ اسی طرح برصغیر سے علامہ تقی امینی بھی اس گروہ میں شمار کئے جا سکتے ہیں اور دیگر کئی حضرات کے نام اس گروپ میں شامل کئے جا سکتے ہیں کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس اپروچ کو قبولیت حاصل ہوئی ہے۔

۲۔ مسائل کا تنوع

مفکرین کے مختلف رجحانات اور نقطہ ہائے نظر سے قطع نظر یہ امر قابل غور ہے کہ بیسویں صدی میں جو مسائل حل طلب پائے گئے وہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے تعلق رکھتے تھے۔ معاشی، معاشرتی، سیاسی، مذہبی نوعیت کے مسائل سے سامنا رہا اور مسلم مفکرین میں سے ہر شعبہ حیات سے تعلق رکھنے والے مفکرین نے اپنے دائرہ کار میں آنے والے مسائل پر بحث کی۔ مثلاً استعمار کے زیر تسلط آنے کے بعد مسئلہ کی ایک نوعیت یہ ہوئی کہ اس نئے استعماری نظام کے ساتھ مسلمانوں کا تعلق اس میں ان کی شرکت اور تعامل کا کیا حکم ہوگا۔ محمد نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں:

"اس سوال کا صریح اور راست جواب پرانے فقہی مآخذ میں نہیں ملتا۔ پرانی اصطلاحات، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن وغیرہ نئے حقائق کا پوری طرح احاطہ کرنے سے قاصر ہیں یہ حکم موجودہ صورتحال کے براہ راست مطالعہ اور مقاصد شریعت پر براہ راست غور کے نتیجے میں متعین کیا جانا چاہئے"۔ (69)

یعنی معاشرتی چیلنجز کے حوالے سے صدیقی صاحب یہ تجویز کرتے ہیں کہ مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعے حل متعین کیا جائے تا کہ اس ملک کی صورتحال میں موزوں حل نکالا جا سکے۔

اسی طرح ایک نہایت اہم مسئلہ معیشت کا پیدا ہوا۔ استعمار نے مسلمانوں کے معاشی نظام کو منسوخ کر دیا۔ نیز مسلمان اقتدار میں نہ ہونے کے باعث اس حیثیت میں بھی نہ تھے کہ وہ خود کچھ ترتیب دے سکیں۔ مسلمانوں کے معاشی نظام کی منسوخی کے علاوہ انہوں نے اپنا نظام بھی رائج کیا جو کہ اس خطے کے حالات سے ہم آہنگ بھی نہ تھا۔ جس کی وجہ سے سود کے رواج اور زراعت، تجارت اور صنعت کے شعبوں میں نئے نظام کی وجہ سے مسلمان بالکل غیر متعلق ہو کر رہ گئے جیسا کہ صدیقی صاحب لکھتے ہیں:

> اس کے لئے ایک متبادل مالی نظام وضع کرنا ہوگا۔ اس ملک اور موجودہ دنیا میں مسلمان کس حد تک ایسے ادارے خود قائم کر سکتے ہیں کس حد تک دوسروں کو اس میں حصہ لینے کی ترغیب دے سکتے ہیں اور کس طرح ملک اور دنیا کو ایک عادلانہ بدل پر مطمئن کر کے اسے اختیار کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں یہ وہ اہم سوالات ہیں جن کا جواب مسلمان گروہوں اور قوموں کی تخلیقی صلاحیتیں ہی دے سکتی ہیں اس لئے موجودہ مالیاتی نظام کا تنقیدی جائزہ لینا ہوگا، نئی تجاویز مرتب کرنی ہوں گے، نئے تجربے کرنے ہوں گے۔ نئے ہندوستان اور جدید دنیا میں اجتہاد کا ایک دائرہ عمل یہ بھی ہے مگر ان کاموں کے پہلو بہ پہلو ملت کا معاشی استحکام اور زراعت تجارت اور صنعت کے میدانوں میں اس کی پیش قدمی اسلامی مشن کی مؤثر انجام دہی کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ اسلامی بدل کی تعمیر و تعین اور اسے اہل ملک کے درمیان مقبول بنانے کی مہم کے ساتھ موجودہ اداروں سے ناگزیر حد تک تعامل کو ایک عبوری ضرورت سمجھ کر گوارا کرنا ہوگا۔ (70)

صدیقی صاحب کا اقتباس معیشی مسئلہ کی نوعیت اور کیفیت کو ظاہر کر رہا ہے۔ مفکرین نے معاشی حوالے سے بھی حل دریافت کئے۔ علامہ تقی امینی ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ڈاکٹر حمید اللہ، جاوید غامدی و دیگر حضرات نے سود کے حوالے سے بحث کی۔ بینکوں کے نظام پر بات کی۔ اس کے علاوہ علامہ تقی امینی نے اپنی کتاب اسلام اور جدید دور کے مسائل میں انشورنس، کریڈٹ کارڈ، سٹاک ایکسچینج، Leasing، پرائز بانڈز اور شیئرز پر گفتگو کی۔ پیر محمد کرم شاہ الازہری، مفتی غلام رسول سعیدی و دیگر حضرات نے ان معاشی مسائل پر غور وفکر کیا اور مختلف حضرات نے قدیم و جدید نقطۂ نظر کی نمائندگی معاشی مسائل میں بھی کی۔

اسی طرح دیگر معاشرتی مسائل مثلاً معاشرے میں عورت کی حیثیت کیونکہ استعمار سے پہلے برصغیر میں عورت گھر تک محدود تھی سوائے کچھ مستثنیات کے، مگر جدید دور میں عورت کو معاشرے کی سرگرمیوں میں حصہ لینا ہے۔ مختلف شعبہ ہائے حیات کے حوالے سے مفکرین نے اس مسئلہ کو مختلف انداز سے دیکھا جیسا کہ صدیقی صاحب کہتے ہیں کہ:

> ''تہذیب حاضر کا ایک نازک کمزور اور نظر ثانی کا محتاج پہلو انسانی سماج میں عورت کا مقام ہے''۔ (71)

عورت کی معاشرے میں فعال حیثیت کے حدود کے تعین کے حوالے سے مختلف مفکرین نے گفتگو کی۔ علامہ اقبال نے بھی عورتوں سے متعلقہ مسائل کو موضوع بحث بنایا جو کہ تفصیل سے اگلے باب میں ذکر کیا جائے گا۔ اسی طرح علامہ تقی امینی

نے بھی اپنی کتاب ''اسلام اور جدید دور کے مسائل'' میں اس پر تفصیل سے بحث کی۔ اسی طرح تہذیب جدید کے مسائل پر بھی اسی کتاب میں بحث کی۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے عصر حاضر میں نئے پیدا ہونے والے مسائل مثلاً اختلاف مطالع کے باعث نماز روزہ کے اوقات، اسی طرح ضرورت کے موقع پر عورت کی امامت وغیرہ جیسے مسائل پر غور کیا اور حل فراہم کئے۔ مولانا مودودی، مولانا اصلاحی اور دیگر کئی مفکرین نے جدید طرز حکومت کے حوالے سے غور وفکر کیا۔

۳۔ اصلاح احوال کی صورتیں

مسلم مفکرین نے درپیش مسائل پر اپنے اپنے انداز میں غور وفکر کیا ہر ایک نے اصلاح احوال پر زور دیا گو کہ مختلف نقاط نظر کے حاملین کے طرز فکر میں اختلاف ہے مگر سب ایک ہی مقصد کے حصول کے خواہاں ہیں۔ مثلاً شیخ محمد عبدہ نے ان سب مسائل کا بنیادی سبب تقلید جامد کو قرار دیا اور انہوں نے اپنی سوانح میں لکھا کہ میں نے سب سے پہلے ذہن کو تقلید کی زنجیروں سے آزاد کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ (72) شیخ محمد عبدہ مصر کے مفتی اعظم کے عہدے پر فائز تھے۔ انہوں نے روایت پرستی کی مخالفت کی مگر اس کے باوجود ان کے نزدیک مسئلہ کا حل صرف یہ نہ تھا کہ جدید اداروں کو اختیار کر لیا جائے البتہ ان کا خیال یہ تھا کہ مذاہب فقہ کی تفصیلات کے باعث اسلام اس قدر وسیع اور پر پیچ ہو چکا تھا کہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت تھی۔ اگر مسلمان ابتدائی دور کی طرف لوٹ جائیں تو یہ واضح ہو جائے گا کہ طلاق، تعدد ازواج غلامی وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں ضرورت پڑنے پر حالات کے مطابق تعبیر کی گنجائش موجود ہے۔ شیخ صاحب شریعت اسلامیہ کو عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے دو چیزوں مصالح مرسلہ اور تلفیق پر زور دیتے تھے۔ کیونکہ وہ مصلحت کو بنیادی حیثیت دیتے تھے۔ اس لئے وہ مصلحت کے تغیر کی وجہ سے قوانین میں تغیر کے قائل تھے اور ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے تحت بعض اہم شرعی مسائل پر نہایت جدید رائے دی تھی۔ مثلاً سیونگ بینک کے سود کو 1903ء میں مباح قرار دیا۔ وہ ربوا اور سود میں فرق کرتے تھے۔ کسی تجارت سے حاصل شدہ منافع میں شرکت کو مباح قرار دیا۔ (73) تصویر کشی اور مجسمہ سازی کی بھی اباحت کا فتویٰ دیا اور حدیث میں درج ممانعت کی تعبیر یہ بیان کی کہ:

> یہ حکم اُس وقت دیا گیا تھا جب بت پرستی رائج تھی اب چونکہ اُس قسم کی کوئی مصلحت درپیش نہیں ہے مزید برآں تصویر کشی کے قواعد بھی مسلم ہو چکے ہیں لہٰذا اس حکم کے تحت کہ عارضہ کے زائل ہونے اور فائدے کے ظاہر ہونے کے بعد ممانعت کا حکم باقی نہیں رہ جاتا .... یہ اسلامی شریعت کی روح کے خلاف ہے کہ وہ تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو ممنوع قرار دے جبکہ یہ علم کو عام کرنے کا ایک اہم ذریعہ بن چکے ہیں۔ (74)

مفتی صاحب کے بقول تلفیق کے ذریعے بہت سے مسائل حل کرنے چاہئیں ان کی رائے میں علماء اس کی مخالفت اس لئے کرتے ہیں کہ اس سے تقلید شخصی پر زد پڑتی ہے۔ان کی رائے میں عصر حاضر میں مسائل کے حل کے لئے مصادر سے براہ راست استفادہ کی ضرورت ہے۔ان کی رائے میں براہ راست استفادہ کی صورت میں عصر حاضر کے حالات کی رعایت کی زیادہ گنجائش ہے۔

اکثر مفکرین کا خیال یہ ہے کہ اصلاح کے لئے نصاب تعلیم کی اصلاح کی ضرورت ہے۔گو کہ یہ دور تخصیص کا ہے مگر اس کے باوجود نصاب میں کچھ ایسے عناصر ہونے چاہئیں جو معاشرے کے ساتھ مطابقت بھی فراہم کریں۔

ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں:

''اصلاح احوال میں ہمہ جہت تبدیلی کی ضرورت ہے طریق تدریس، نصاب تعلیم، مدارس کی معاشرتی کیفیت اور تنظیمی ڈھانچہ سب بنیادی تبدیلیوں کے متقاضی ہیں .... مدارس کا معاشرتی ماحول بھی تبدیل ہونا چاہئے۔اُسے ایک بند گلی کے بجائے عام معاشرے سے مربوط ہونا چاہئے''۔(75)

اس کے علاوہ ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ علماء کی تربیت کی جائے اور ان کو اپنے ملی مقاصد سے بخوبی آگاہ کیا جائے۔مولانا ندوی لکھتے ہیں:

اس وقت معاشرہ کی خبر لینے کی ضرورت ہے۔محکمہ اوقاف اپنے وسائل کے ذریعے اور ایک بہت بڑا وسیلہ جو اس کے ہاتھ میں ہے وہ بااثر آئمہ مساجد اور خطباء ہیں یہ وہ ہیں جن کا عوام سے براہ راست رابطہ ہے۔اگر ہمارا محکمہ اوقاف اس کے لئے تیار ہو جائے اور وہ آئمہ خطباء اپنی ذمہ داری سمجھیں اور بجائے اختلافی مسائل کو چھیڑنے کے جو اس ملک کا انتشار بڑھائیں گے اگر وہ معاشرہ کی اصلاح پر اپنی توجہ مرکوز کر دیں تو ملک کو بھی بچالیں گے اور عالم اسلام کی بھی بہت بڑی خدمت کریں گے۔(76)

اس کے علاوہ ضروری پہلو یہ ہے کہ دیگر علوم مثلاً عمرانیات، سائنس اور جدید ٹیکنالوجی وغیرہ کو وہی حیثیت دوبارہ دی جائے جو اُن کو اسلام کے عروج کے دور میں حاصل تھی۔مسلمانوں نے ان میں مہارت حاصل کی اور ان میں اضافہ کیا اور اسی وجہ سے وہ دنیا کی قیادت کے قابل ہو سکے۔آج پھر تمام علوم کو بغیر کسی تعصب کے اہمیت اور مقام دینے کی ضرورت ہے اور یہی واحد صورت ہے امت کو زوال اور جمود سے نکالنے کی۔مولانا ندوی نے اپنے ایک رسالے میں پندرہویں صدی میں عالم اسلام کے لئے ایک دس نکاتی پروگرام ذکر کیا ہے۔

مولانا کے مطابق مسلم عوام کے دینی شعور کو بیدار و متحرک بنانے کی ضرورت ہے تاکہ وہ اپنے مقاصد کا درست ادراک کر سکیں۔دینی حقائق اور قرآنی و ایمانی اصلاحات کو تحریف سے بچانے کی ضرورت ہے اور اس بارے میں نہایت محتاط رہنے کی

ضرورت ہے کہ دینی حقائق کو عصری سیاسی و اقتصادی تصورات کے تابع نہ بنایا جائے بلکہ ان تصورات کو دینی حقائق کی روشنی میں مرتب و منظّم کیا جائے۔اس کے ساتھ نئی نسل کا تعلق ذات نبوت سے برقرار رکھنے کی اشد ضرورت ہے کیونکہ عصر حاضر کی بے راہ روی اس تعلق کے کمزور ہونے کا ایک نتیجہ ہے۔امت مسلمہ میں اعتماد کی بحالی کی بھی ضرورت ہے کہ وہ اسلام کے عالمی جاوداں پیغام ہونے پر خود بھی یقین رکھیں اور دوسروں کو بھی دلائیں۔نصاب تعلیم کو نہایت احتیاط سے مرتب کئے جانے کی ضرورت ہے۔علمی و تحقیقی تحریک جو کہ جدید نسل کا اسلام کے علمی ذخیرہ سے رشتہ استوار کر سکے۔اسلامی ممالک میں اپنے حالات و ضروریات کی مناسبت سے اسلامی تمدن کو رواج دینے کی ضرورت ہے۔ایک فکری جرأت مند اور قوت اعتماد و اجتہاد سے بھرپور قیادت کی ضرورت ہے جو کہ تغیر پذیر دنیا میں مناسب فیصلے کر سکے۔مسلم ممالک کی اقتصادی حکمت عملی کو نئے سرے سے مرتب و منظّم کرنے کی ضرورت ہے(77)۔اور اس سب کے ساتھ سے غیر مسلم ممالک میں بھی جرأت اور اعتماد کے ساتھ متعارف کرانے کی ضرورت ہے تاکہ ذہنی، فکری، سیاسی، معاشی اور جغرافیائی حوالوں سے آزاد اسلامی مملکتیں قائم ہو سکیں۔

حوالہ جات

1۔ زیدان، عبدالکریم، الدکتور، المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ، الطبعۃ السادسۃ، المکتبہ المقدس، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، 1982ء، ص106

2۔ امینی، تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، 1991ء، ص40

3۔ الانفال:68

4۔ التوبہ:43

5۔ بغدادی، خطیب، محمد، مشکوٰۃ المصابیح، باب السواک، فصل اول، محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب قرآن محل، کراچی، ج1، ص91

6۔ امینی، تقی، علامہ، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص60

7۔ المدخل، ص107

8۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت، المجلد الثانی، ص74, 76

9۔ امینی، تقی، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص44

10۔ التوبہ:5

11۔ السجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابوداود، کتاب الخراج والفیٔ والامارہ، باب ماجاء فی خبر الطائف، المجلد الثانی، دارالفکر بیروت، ص640

12۔ اجتہاد، ص47 تا 54

13۔ البیہقی، ابی بکر محمد بن الحسین، السنن الکبری، باب ماجاء فی کیفیۃ الاستئذان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، جلد8، ص339

14۔ البقرہ:236

15۔ خضری، محمد، علامہ، تاریخ فقہ اسلامی، مترجم ندوی، عبدالسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن، طبع سوم، 1993ء، ص147 تا 155

16۔ المدخل، ص124

17۔ اجتہاد، ص59

18۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص45 تا 47

19۔ اجتہاد، ص64, 65

20۔ ایضاً، ص68

21۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص50 تا 54

22۔ المدخل، ص141 تا 145

23۔ احمیدان، زیاد محمد، الدکتور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ، مؤسسۃ الرسالہ ناشرون، الطبعۃ الاولیٰ، 2004ء۔1425ھ، ص350

24۔ السرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل، المبسوط، مطبعۃ السعادہ، مصر، 1324ھ، ج70، ص145

25۔ الزحیلی، وھبہ، الدکتور، اصول الفقہ الاسلامی، کب خانہ رشیدیہ محلّہ جنگلی پشاور، ج2، ص735

26۔ شافعی، محمد بن ادریس، الامام، کتاب الام، الجز، سابع، ابطال الاستحسان

27۔ اجتہاد، ص175

28۔ دہلوی، ولی اللہ، شاہ، حجۃ اللہ البالغہ، باب احکام الدین من التحریف، المکتبۃ السلفیہ، شیش محل لاہور، 1176ھ، ص195

29۔ الغزالی، محمد بن ابوحامد، المستصفی، منشورات الشریف الرضی رقم، 1322ھ، جلد اول، ص286

30۔ اجتہاد، ص188

31۔ ایضاً، ص190

32۔ علی خفیف، محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء، الاستصلاح اوالمصالح المرسلہ بحوالہ اجتہاد، ص194

33۔ الانعام: 108

34۔ ابن بدران، عبدالقادر بن احمد، نزھۃ الخاطر شرح روضۃ الناظر الاصل الرابع الاستصحاب، بحوالہ اجتہاد، ص176

35۔ اصول الفقہ الاسلامی، ص849

36۔ حجۃ اللہ البالغہ، ص125

37۔ تاریخ فقہ اسلامی، ص346

38۔ ایضاً

39۔ المدخل، ص147, 148, 149

40۔ تاریخ فقہ اسلامی، ص383

41۔ المدخل، ص150 تا 152

42۔ ایضاً، ص153, 154

43۔ القرضاوی، یوسف، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ، نظرات تحلیلیہ فی الاجتہاد المعاصر، دارالتعلم للنشر والتوزیع، کویت، الطبعہ الاولیٰ، 1985ء۔1406ھ، ص134

44۔ ایضاً، ص136 تا 138

45۔ غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، محاضرات فقہ، الفیصل ناشران وتاجران کتب، اردو بازار لاہور، جون 2005ء، ص529 تا 532

46۔ ایضاً،ص534

47۔ ایضاً،ص544

48۔ ویلز،ایچ،جی،A short history of world،مترجم محمد عاصم،بٹ،تخلیقات ٹمپل روڈ لاہور،1996ء،ص269 تا 271

49۔ ایضاً،ص325 ,326

50۔ منظور احمد،ڈاکٹر،اسلام۔چند فکری مسائل،ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور،2005ء،ص11

51۔ ندوی،ابوالحسن علی،مسلم مما لک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش،مجلس نشریات اسلام کراچی،ص90

52۔ زمان،ایس ایم،ڈاکٹر،دینی مدارس اور خود احتسابی کی راہ،مجلّہ،دینی مدارس میں تعلیم،مرتبہ،سلیم منصور خالد،انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز عالمی ادارہ فکر اسلامی،اسلام آباد،طبع سوم،2005ء،ص38

53۔ عبدالرفیق سید،اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو،(روئیداد سیمنار) فکر اسلامی کی تشکیل جدید،مرتبہ ضیاء الحسن فاروقی،مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور،ص433

54۔ اسلام۔چند فکری مسائل،ص172 تا 184

55۔ غازی،ڈاکٹر محمود احمد،دینی مدارس:مفروضے،حقائق،لائحہ عمل،مجلّہ،دینی مدارس میں تعلیم،ص61

56۔ مسلم مما لک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش،ص105

57۔ اسلام۔چند فکری مسائل،ص55

58۔ مسلم مما لک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش،ص105 ,106

59۔ ایضاً،ص82

60۔ ایضاً،ص145

61۔ مودودی،ابوالاعلیٰ،مولانا،تنقیحات،اسلامک پبلی کیشنز لاہور،اشاعت 23 نومبر،1997ء،ص89 ,90

62۔ خان،وحیدالدین،مولانا،فکر اسلامی،دارالتذکیر،اردو بازار لاہور،1996ء،ص67

63۔ ایضاً،ص86

64۔ ایضاً،ص180

65۔ ایضاً،ص106

66۔ مسلم مما لک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش،ص90

67۔ ایضاً،ص111

68۔ انوار علی خان سوز، نوراسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید، (روئیداد سیمینار) فکر اسلامی کی تشکیل جدید، ص 274

69۔ صدیقی، نجات اللہ، محمد، نئے ہندوستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل، ص 307

70۔ ایضاً، ص 310

71۔ ایضاً، ص 311

72۔ محمود الحق شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، ص 377

73۔ ایضاً، ص 383

74۔ ایضاً، ص 383

75۔ علوی، خالد، ڈاکٹر، دینی نظام تعلیم اصلاح کی حکمت عملی، روئیداد، دینی مدارس میں تعلیم، ص 45 تا 48

76۔ ندوی، ابوالحسن علی، مولانا، حدیث پاکستان، مجلس نشریات اسلام کراچی، ص 78

77۔ ندوی، ابوالحسن علی، مولانا، پندرہویں صدی ھ ماضی وحال کے آئینے میں، مجلس نشریات اسلام کراچی، ص 48 تا 63

باب دوم

چودھویں صدی ہجری (بیسوی صدی عیسوی) کے فتاویٰ لٹریچر کا جائزہ

چودھویں صدی ہجری میں حالات میں مختلف تبدیلیوں کے باعث مختلف قسم کے مسائل درپیش رہے ہیں۔ان مسائل کے حل تلاش کرنے کی علماء نے اپنے اپنے طور پر بھرپور کوششیں کیں اور ہر مکتب فکر کے علماء نے فتاویٰ مرتب کیے جن میں درپیش مسائل کے حل فراہم کرنے کی کوشش کی۔ چند نئے مسائل پر فتاویٰ لٹریچر کا طرز فکر قدامت پسند رجحان کا آئینہ دار رہا۔ ذیل میں ان مسائل کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

ا۔ انشورنس

عصر حاضر کے معاشی مسائل میں ایک نہایت اہم مسئلہ انشورنس ہے۔اس کے بارے میں ملی جلی آراء پائی جاتی ہیں۔ ذیل میں فتاویٰ سے آراء پیش کی جاتی ہیں۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے انشورنس کو ناجائز قرار دیا ہے بوجہ یہ کہ اس میں سود بھی ہے اور جوا بھی اور یہ دونوں حرام ہیں۔(1)

فتاویٰ رضویہ میں درج ہے:

''بیمہ بالکل قمار ہے اور محض باطل کہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں ایسی جگہ عقود فاسدہ بغیر عذر کے جو اجازت دی گئی ہے وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح ہی اپنا نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں۔لہٰذا اجازت نہیں جیسا کہ فتح القدیر میں وضاحت فرمائی''۔(2)

اسی طرح ایک اور مقام پر لکھا ہے:

شادی اور زندگی کا بیمہ کرنا یا کروانا نرا قمار ہے۔اس میں ایک حد تک روپیہ ضائع ہی جاتا ہے اور وہ منافع موہوم جس کی امید پر دیں اگر ملے بھی تو کمپنی بے وقوف نہیں کہ گرہ سے ہزار ڈیڑھ ہزار دے بلکہ وہ وہی روپیہ ہوگا جو اوروں کا ضائع کیا گیا اور ان میں مسلمان بھی ہوں گے تو علت کی کوئی وجہ نہیں۔اللہ نے فرمایا آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ۔(3)

''زندگی کا بیمہ شرعاً قمار محض ہے وہ ماہوار جو اس میں دیا جاتا ہے وقت مشروط سے پہلے واپس نہیں لیا جاسکتا۔شرعاً وہ محکمہ اس کا مالک ہوسکتا ہے۔وقت واپسی جتنا لازم ہوگا اس کی ہر سال زکوٰۃ لازم آئے گی اور اگر اس سے زائد ملے گا تو اس کی زکوٰۃ لیں کہ بیمہ کرانے والے کی ملک نہ تھا''۔(4)

''امداد الاحکام'' میں لکھا ہے:

مکان، جائیداد یا جان کا بیمہ کرانا غلط قرار دیا گیا ہے۔ جائیداد کے بیمہ میں موجودہ صورت کے برعکس اگر حفاظت دوکان و مکان پر اجارہ کیا جائے اور حفاظت کے معاوضہ میں کچھ رقم کمپنی کو ماہوار یا سالانہ دی جائے اور مکان و دوکان کے جل جانے پر اس سے ضمان لیا جائے تو درست ہے۔ اسی طرح بیمہ جان بھی جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں بیمہ کرانے والے کو بھی فائدہ ہونا یقینی نہیں بلکہ غالب یہ ہے کہ کمپنی کو زیادہ فائدہ ہوتا ہے لہٰذا بیمہ جان ناجائز ہے۔(5)

فتاویٰ اصحاب الحدیث کے مطابق:

مفتی صاحب نے بیمہ کو سود اور جوا اور دھوکہ کے شامل ہونے کی وجہ سے ناجائز ٹھہرایا ہے گو کہ ان کے مطابق اس کی ابتداء انسانی ہمدردی کی بنا پر تھی اور اس صورتحال پر مولانا امرتسری نے جواز کا فتویٰ دیا مگر یہ صورتحال ان کے بقول اس جیسی نہیں لہٰذا جائز نہیں۔ البتہ انہوں نے بیمہ کی کچھ جائز صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔(6)

کفایت المفتی میں بیمہ کے حوالے سے لکھا ہے:

''بیمہ کمپنیوں سے دوکانوں کارخانوں اور عمروں کا بیمہ کرانا دراصل تو ناجائز ہے کیونکہ بیمہ ربوٰ اور قمار پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ دونوں ناجائز ہیں لیکن دارالحرب کے مسئلہ کے لحاظ سے اس میں گنجائش ہے''۔(7)

بیمہ اصل حقیقت کے لحاظ سے تو ناجائز ہے اور پھر جب اس کے ساتھ یہ بدنیتی شامل ہو کہ آگ لگا کر کمپنی سے روپیہ وصول کریں گے تو اور بھی سخت گناہ ہو جاتا ہے اور قصداً آگ لگانا اور دوسروں کو نقصان پہنچانا شدید گناہ ہے۔ ایسا روپیہ بھی حرام ہے اور یہ فعل بھی حرام ہے۔ جو شخص اس امر کا خوف کرے کہ اس کا پڑوسی بدنیتی سے اپنی دوکان میں آگ لگائے گا اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ شخص اپنی دوکان وہاں سے منتقل نہ کر سکے تو ایسی مجبوری کے عالم میں اس کو بیمہ کرالینا کے گنجائش ہے اور اگر پڑوسی کی بدنیتی کی بدولت یا اور کسی اتفاقی وجہ سے اس کی دوکان جل جائے تو بیمہ کمپنی سے یہ بیمہ کی رقم وصول کر سکتا ہے۔(8)

احسن الفتاویٰ میں بیمہ کے بارے میں یہ رائے درج ہے:

بیمہ کی مختلف اقسام ہیں۔ ان میں سے زندگی کا بیمہ ناجائز ہونے کی یہ وجوہ ہیں۔

1۔ جو رقم بالاقساط ادا کی جاتی ہے وہ بیمہ کمپنی کے ذمہ قرض ہے اور اس پر جو زائد رقم ملتی ہے جس کو منافع سے تعبیر کرتے ہیں وہ سود ہے۔

2۔ بیمہ کا کاروبار مشروط بالشرط ہوتا ہے اور قرض مشروط حرام ہے۔

3۔ بیمہ مؤجل ہوتا ہے اور قرض میں تاجیل صحیح نہیں۔

4۔ کمپنی والے اس رقم کے ساتھ لوگوں کے ساتھ سودی معاملہ کرتے ہیں تو بیمہ کرنے میں گناہ پر تعاون ہوگا .... علاج کے لئے بھی بیمہ جائز نہیں............(9)

فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے:

کمپنی جان مال کی کسی قسم کی حفاظت نہیں کرسکتی جو ہونا ہوتا ہے ہو کر رہتا ہے کمپنی کسی طرح بچاؤ اور حفاظت نہیں کرسکتی۔ بے شک وہ قانونی طور پر نقصان کی ذمہ داری لیتی ہے یعنی جو کمپنی کی نظر میں نقصان ثابت ہو اس کو ادا کرنے کی ذمہ داری لیتی ہے۔اس ذمہ داری کے نام پر رقم وصول کرتی ہے۔اس رقم سے اپنا کاروبار چلاتی ہے جو سود بھی ہوتا ہے۔اگر آپ کا تعلق صرف اتنا ہو کہ نقصان کا معاوضہ مل جائے زائد نہ لیں گے یا غرباء کو دے دیں گے تو بھی یہ سودی کاروبار ہے۔ اسلام سود اور جوا دونوں کو حرام قرار دیتا ہے لہٰذا اس میں شرکت جائز نہیں۔ البتہ اگر بیمہ کرنے والے ہنگامہ و طوفان کے وقت آ کر مدد کرتے ہوں مدافعت کے ذمہ دار ہوں تو جواز کی گنجائش ہے وہ بھی یوں کہ فاضل رقم اپنے پاس نہ رکھے۔(10)

بیسویں صدی کے مختلف اوقات میں لکھے جانے والے فتاویٰ لٹریچر میں بیمہ کو ناجائز ٹھہرایا گیا ہے لیکن یہ بات جیسا کہ ظاہر ہے کہ فاصلوں کے سمٹ جانے کی وجہ سے مسلمان بین الاقوامی معیشت سے الگ نہیں رہ سکتے اس لئے اس نظام کو بھی یک قلم مسترد نہیں کیا جاسکتا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ پھر دیگر علماء نے کچھ تحفظات کے ساتھ اور کچھ تبدیلیوں کے ساتھ اس نظام کو قبول بھی کیا ہے۔ روس کے مشہور عالم موسیٰ جار اللہ نے بیمہ کو مستحسن کہا ہے اور اس کے جواز میں وہ کہتے ہیں کہ اس میں خیر خواہی، حقوق کی نگہبانی اور کفالت (معاشرتی) پائی جاتی ہے۔(11)

اس کے علاوہ مصر کے مشہور فقیہ ڈاکٹر محمد یوسف، استاذ طٰہٰ سنولی عبدالرحمٰن بن عیسیٰ نے بیمہ کو جائز کہا ہے بلکہ 1955ء میں مصر میں بیمہ پر مذاکرہ ہوا۔ کچھ علماء نے جواز اور کچھ عدم جواز کے حق میں دلائل دیئے۔ اپریل 1961ء میں جامعہ دمشق شام کی علمی مجلس نے ممتاز نمائندوں کو بیمہ پر مقالات پڑھنے کے لئے دعوت دی۔

مصطفیٰ الزرقاء بھی بیمہ کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ گذشتہ ادوار میں معاشرتی بہبود کے لئے عقد موالات، نظام عاقلہ، ضمان خطر الطریق، قاعدۃ الالتزامات، نظام التقاعد والمعاش سے بیمہ کی مشابہت ہے اس لئے جائز ہے۔ شیخ ابوزھرہ نے بیمہ کمپنیوں سے یہ معاملہ ناجائز اور حکومت نے جائز قرار دیا ہے۔ 1965ء کی موتمر عالم اسلامی کی اکثریت نے صرف تعاونی بیمہ کو جائز قرار دیا ہے۔

1969ء میں ملائیشیا کانفرنس میں بھی کچھ نمائندوں نے جواز اور کچھ نے عدم جواز کی رائے دی ہے۔ بہر حال جن ضروریات کے تحت موجودہ مفکرین بیمہ کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ان وجوہات کے لئے زمانہ جاہلیت کی منظمات میں سے

عاقلہ، قسامہ، عقد موالات، حلف، ولا، عد کو حضور ﷺ نے باقی رکھا تھا۔ بہر حال اس سب صورتحال میں بیمہ کو یک قلم موقوف نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اس میں اصلاحات کی جا سکتی ہے۔

۲۔ شیئرز

عصر حاضر کا ایک اہم مسئلہ شیئرز کے جواز اور عدم جواز کا ہے۔ فتاویٰ لٹریچر میں اس کے بارے میں آراء ملتی ہیں۔ ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

فی زمانہ شیئرز کی خرید وفروخت کی صورت یہ ہے کہ بائع دلال سے کہتا ہے کہ میں اپنی کمپنی کا فلاں حصہ فروخت کرنا چاہتا ہوں تو دلال کو کہہ دیتا ہے کہ بیچ دو تو وہ کسی کو بیچ دیتا ہے۔ یہاں مشتری کسی چیز پر قبضہ نہیں کرتا بلکہ صرف کمپنی والوں سے دلال بائع کے نام کے بجائے مشتری کا نام لکھوا دیتا ہے۔ یہاں قابل غور امر یہ بھی ہے کہ اگر مشتری کمپنی والوں سے اپنے حصص کے عوض کمپنی کے اسباب تجارت میں سے کوئی شے طلب کرے تو کمپنی والے وہ اسے نہیں دیتے۔ نہ وہ اسے اس کے دام واپس کرتے ہیں البتہ وہ جس وقت فروخت کرنا چاہے تو بازاری بھاؤ سے اسی وقت مذکورہ بالا طریق سے فروخت ہو جاتا ہے۔ اسے اسی وقت روپیہ بھی مل جاتا ہے۔ کیا جائز ہے اور کونسی نہیں ہے؟

حصہ روپوں کا ہے۔ وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو ربوٰ اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صرف ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا۔ یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام اور حرامِ محض ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربوٰ وغیرہ میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی۔ (12)

فتاویٰ دیوبند میں درج ہے:

> دیوبندی مکتب فکر سے وابستہ تمام علماء شیئرز کی خرید وفروخت کو ناجائز کہتے ہیں۔ انعامی بانڈز کے نام سے جو انعام دیا جاتا ہے حقیقتاً یہ سود ہی کی ایک شکل ہے۔ انعامی بانڈز کے انعام میں ملنے والی رقم حرام ہے اس کا استعمال کرنا جائز نہیں اس کی حرمت کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔ بینک جب انعامی بانڈز کی کوئی سیریز نکالتا ہے اور اس سیریز کے ذریعے سے جو رقم وہ پبلک سے کھینچتا ہے اس رقم کو کسی شخص یا ادارے کو سودی قرض پر دے دیتا ہے اس سود سے جو رقم موصول ہوتی ہے بینک اس میں سے کچھ رقم اپنے پاس رکھتا ہے اور کچھ رقم قرعہ اندازی کے ذریعے لوگوں میں تقسیم کر دیتا ہے جنہوں نے انعامی بانڈز لئے تھے۔ چنانچہ قرعہ اندازی کے بعد جو رقم انعام میں ملتی ہے وہ حقیقتاً سود ہی کی رقم ہے۔ اگر چہ بینک اس کو ہزار مرتبہ انعام کہے یہ سودی رقم اس حدیث کے زمرے میں آتی ہے "کل قرض جر نفعاً فهو حرام" چنانچہ انعامی بانڈز

خریدنے والوں کو قرعہ اندازی کے ذریعے سود کی شکل میں نفع دیا جاتا ہے جو کہ حرام ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ بینک بانڈز کی رقم کو سودی قرضہ پر نہیں دیتا بلکہ کاروبار میں لگاتا ہے اور نفع میں سے انعام دیتا ہے تو پھر بھی یہ جائز نہیں اس لئے کہ مشارکت میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے جبکہ اس معاملے میں نقصان کا کوئی ذکر نہیں اور مشارکت میں حصہ پر شریک کو اتنے فیصد ملتا ہے جتنے فیصد اس نے روپیہ لگایا ہے۔ نفع کی تقسیم لاٹری سے کرنا بہتوں کے ساتھ ناانصافی ہے۔ لہٰذا انعامی بانڈز ناجائز ہیں۔ (13)

انعامی بانڈز آج کل کا بہت عام اور معروف مسئلہ ہے۔ بہت بڑی مسلم آبادی اس معاملے میں involve ہے۔ عملی صورت یہ ہے کہ فتاویٰ لٹریچر کے اس کو سود اور جوا قرار دینے کے باوجود اس عملی رویے میں کمی نہیں آئی اور علماء نے موجودہ دور میں اسی معاملے پر مثبت انداز میں غور وفکر بھی شروع کر دیا ہے مثلاً مفتی غلام رسول سعیدی نے شرح صحیح مسلم کی کتاب البیوع کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ہمارے نزدیک یہ بیع بھی جائز ہے اور اس پر جو حکومت کی طرف سے خریدنے کی ترغیب کے لئے انعام جاری کیا جاتا ہے وہ بھی جائز ہے کیونکہ اس پر ربٰو یا قمار کی تعریف صادق نہیں آتی .... یہ انعام ربٰو الفضل نہیں ہوسکتا اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ربٰو الفضل کی حرمت کی علت جنس میں اتحاد اور قدر معروف میں زیادتی ہے اور یہاں جنس ایک نہیں ہے کیونکہ انعامی بانڈز کی بیع کرنسی نوٹوں کے عوض ہوتی ہے انعامی بانڈز کے عوض نہیں ہوتی اسی طرح امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک بھی یہ بیع اُس قبیل سے نہیں .... اسی طرح ربٰو النسیئہ (ادھار والا سود) کے بارے میں آئمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ جس قرض میں ایک مدت معین کے بعد اصل رقم سے زائد رقم لینے کی شرط رکھی جائے زائد رقم کی مقدار بھی معین ہو۔ وہ ربٰو النسیئہ ہے .... انعامی بانڈز میں چونکہ مدت کے عوض اضافہ کی شرط نہیں ہوتی اس لئے ربٰو النسیئہ کی تعریف صادق نہیں آتی اور بغیر شرط لگائے مقروض قرض خواہ کو اصل رقم سے کچھ زیادہ دے تو یہ جائز ہے۔ احادیث سے ثابت ہے .... اس لئے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ حکومت انعامی بانڈز کے ذریعہ لوگوں سے کچھ رقم قرض لیتی ہے اور قرض کی ادائیگی کے بعد ازخود بعض افراد کو اصل رقم سے کچھ زیادہ دیتی ہے تو یہ زیادتی احادیث کے پیش نظر سود نہ ہوگی .... پھر سود میں قرض کے لئے ایک معین مدت ہوگی اور اس پر معین اضافہ جبکہ انعامی بانڈ کا عنوان ہی خرید وفروخت ہے قرض نہیں۔ دوم اس کے لین دین کی مدت کا تعین نہیں ہوتا۔ آدمی جب چاہے بغیر کسی نقصان یا زیادتی کے بینک کو بانڈز واپس کر کے پیسے لے سکتا ہے .... پھر یہ قمار اس لئے نہیں کہ اس میں دونوں جانب سے یا ایک جانب سے خرید یا فروخت کے لئے کوئی شرط نہیں۔ دونوں میں سے کسی ایک فریق کو بھی نفع یا نقصان لازم نہیں۔ خریدار جتنے روپوں کا بانڈ خریدتا ہے اتنے روپوں کا اسی کو فروخت کر دیتا ہے اور حکومت جو بانڈ پر انعام دیتی ہے وہ محض تبرع ہے جو بانڈ خریدنے کی ترغیب کے لئے دیا جاتا ہے جیسے شربت کی بوتل خریدنے پر گلاس مفت۔ (14)

اسی طرح پیر محمد کرم شاہ نے بھی انعامی بانڈ کو جوئے سے الگ کیا ہے۔ انہوں نے ایک عدالتی فیصلے میں علماء کے تعریفات کی رو سے اس کو جوئے سے الگ ثابت کیا ہے۔

> کیونکہ انعامی بانڈز میں نہ تو کسی کا مال ہڑپ کیا جاتا ہے نہ کسی کی دل شکنی ہوتی ہے اگر کسی کو انعام نہ ملے تو بانڈ کی رقم جوں کی توں برقرار رہتی ہے کسی بھی وقت فروخت کر کے واپس لی جاسکتی ہے۔ یہاں اموال اکل باطل کی صورت ہی نہیں۔ ایسے انعامات کا فقہ اسلامی میں ثبوت ہے کہ خلیفہ وقت مسلمانوں کو جہاد میں شرکت پر ابھارنے کے لئے انعام کا اعلان کرے تو جائز ہے .... اور قرعہ اندازی شریعت میں جائز ہے قرعہ کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب ایک چیز کے سب یکساں مستحق ہوں اور کسی ایک یا چند کو دینا ہو تو قرعہ کے ذریعے فیصلہ کیا جائے تا کہ کسی کی دل شکنی نہ ہو اور مجال شکایت نہ رہے، یہی صورت یہاں بانڈ کی ہے۔ جن افراد کو انعام نہیں ملتا اس کا سرمایہ محفوظ رہتا ہے۔ لہٰذا انعامی بانڈز شرعاً جائز ہیں ان کی مشروعیت میں کسی قسم کا شک نہیں۔ (15)

شیئرز کو بھی گذشتہ صدی کے علماء نے فوری طور پر مثبت نظر سے نہ دیکھا بلکہ ان کے عدم جواز کا ہی فتویٰ دیا گیا مگر فی زمانہ عملی صورت حال اس کے برعکس ہے لہٰذا اب علماء اس پر دوسرے نقطۂ نظر سے غور کر رہے ہیں۔ علامہ تقی عثمانی نے اپنے فقہی مقالات میں شیئرز پر بحث کی ہے ان کے تمام مندرجات کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی بات یہ ہے کہ شیئرز کا کاروبار چونکہ آخری صدیوں میں پیدا ہوا اس لئے تمام فقہاء کی کتابیں اس سے خالی ہیں .... چار شرطوں پر شیئرز کے کاروبار کے لئے جواز کا فتویٰ لگایا جاسکتا ہے۔ مختصراً یہ ہیں۔

1۔ اصل کاروبار حلال ہو (کمپنی کسی حرام کام میں پیسہ نہ لگا رہی ہو)۔

2۔ اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے وجود میں آچکے ہوں رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

3۔ اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔

4۔ جب منافع تقسیم ہو اس وقت نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے۔

ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے .... لیکن اگر لوگ شیئرز کی خرید وفروخت انوسٹمنٹ کی غرض سے نہ کریں بلکہ ان کا مقصد (Capital Gain) ہو جس کی صورت یہ ہے کہ جس کمپنی کے شیئرز کی قیمت بڑھنے کا امکان ہو وہ خریدے جائیں اور جب قیمت بڑھ جائے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیں۔ اس طرح کمپنی کا حصہ دار بننا اور سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصود نہیں ہوتا بلکہ خود شیئرز ہی کو سامان تجارت بنا کر لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرعاً اس صورت میں ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے لیکن اگر خریدتے وقت کیپٹل گین مقصود نہیں تھا بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع حاصل کرنا تھا لیکن ساتھ یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ دیں گے تو ایسی صورت

میں زکوٰۃ اس شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل ہوگی .... البتہ ایک طرف جس کو بدلہ کہا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئرز موجود ہے وہ دوسرے کے پاس شیئرز لے کر جاتا ہے کہ میں یہ شیئرز آج آپ کے پاس اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں اور ایک ہفتہ بعد قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید لوں گا یعنی خرید وفروخت کے وقت یہ شرط ہے کہ یہ قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے کسی دوسرے کو نہیں بیچ سکتے۔ یہ صورت جائز نہیں کیونکہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بیع میں ایسی شرط لگانا جو مقتضاءِ عقد کے خلاف ہو جائز نہیں۔ قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے یہ شرط فاسد ہے لہٰذا بدلہ کی یہ صورت خالصتاً سود ہی کا دوسرا عنوان ہے شرعاً اس کی اجازت نہیں۔ (16)

درج بالا تحریر سے واضح ہوا کہ گذشتہ دور میں علماء نے وسعت نظری کا مظاہرہ نہیں کیا بلکہ نئی پیدا ہونے والی صورتوں پر قدامت پسند رجحان اختیار کیا۔

۳۔ آنکھوں کا عطیہ

عصر حاضر میں رویہ یہ جاری ہے کہ کوئی شخص یہ وصیت کر جاتا ہے کہ میری آنکھیں یا گردہ میرے مرنے کے بعد فی سبیل اللہ دے دیا جائے اور بعض تو زندگی میں بھی ایک آنکھ یا ایک گردہ دے دیتے ہیں مگر فتاویٰ لٹریچر میں اس کو ناپسند کیا جاتا ہے مثلاً لکھا ہے:

اسلامی عقیدہ کے مطابق مرنے کے بعد بھی زندگی کا سلسلہ جاری رہتا ہے مگر اس کی نوعیت بدل جاتی ہے .... اور اگر مرنے کے بعد کسی نوعیت کی زندگی ہے تو جس طرح زندگی کے اور لوازمات کی ضرورت ہے اسی طرح بینائی کی بھی ضرورت ہوگی .... زندگی میں انسانوں کو اپنے وجود اور اعضاء پر تصرف حاصل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اپنے کسی عضو کو تلف کرنا نہ قانوناً صحیح ہے اور نہ شرعاً اور نہ اخلاقاً۔ اسی طرح مرنے کے بعد اپنے کسی عضو کو تلف کرنے کی وصیت بھی نہ شرعاً درست ہے اور نہ اخلاقاً.......... احادیث رسول سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کے کسی عضو کا کاٹنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں کاٹنا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو عضو آدمی نے خود کاٹ ڈالا ہو یا اس کے کاٹنے کی وصیت کی ہو وہ مرنے کے بعد بھی اسی طرح رہتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کی جگہ اور عضو عطاء کر دیا جائے گا اس سے بعض حضرات کا استدلال ختم ہو جاتا ہے کہ جو شخص اپنی آنکھوں کے عطیہ کی وصیت کر جائے اللہ اس کو اور آنکھیں عطا کر سکتے ہیں۔ (17)

۴۔ مرنے کے بعد انسانی اعضاء کا ہبہ

کوئی چیز ہبہ یا عطیہ کے طور پر دینے کے لئے شرط ہے کہ وہ شے مال ہو اور دینے والے کی ملک ہو یہی شرط وصیت کے لئے بھی ہے.......... چونکہ انسانی اعضاء مال نہیں ہیں اور نہ انسان اپنے اعضاء کا مالک ہے اس لئے ہبہ یا عطیہ کی وصیت نہیں کرسکتا۔ انسان کو صرف جسم سے حق انتفاع حاصل ہے۔ اسی لئے دوسرے کے جسم و اعضاء کو نقصان پہنچانے کی طرح اپنے جسم و اعضاء کو نقصان پہنچانا بھی حرام ہے.......... اس کے علاوہ انسان کے احترام کی وجہ سے اس کے اعضاء میں سے کسی عضو کو بدن سے الگ کر کے دوسرے انسان کو دینے میں انسانی تکریم کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے شدید مجبوری کے موقع پر بھی انسانی اعضاء کا استعمال ممنوع قرار دیا ہے۔ اسی طرح کسی مردہ انسان کی ہڈی سے بھی علاج کرنا درست نہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کسی مردہ انسان کی ہڈی کا توڑنا ایسا ہی گناہ ہے جیسا کہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کا۔(18)

علامہ غلام رسول سعیدی نے علماء وفقہاء کی مثبت اور منفی آراء کا تجزیہ کرنے کے بعد اور دیگر اصحاب کی آراء نقل کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس طرح مردہ کے پیٹ سے زندہ بچہ نکالنے یا اگر مردہ کسی کا کوئی قیمتی مال کھا کر مر گیا ہو تو وہ نکالنے کے لئے جس طرح پیٹ چاک کیا جا سکتا ہے اور ''مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب میں بھی ایک قول ہے اور فقہاء شافعیہ اور زیدیہ کے قول میں یہ جائز ہے کہ انسان حالت اضطرار میں اپنے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر کھا لے اور (گو کہ احناف کے ہاں یہ حرام ہے) اور ٹوٹی ہوئی ہڈی کو پاک ہڈی سے جوڑنا بھی جائز ہے۔ ان تصریحات کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ مردہ انسان کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے اس میں سے کوئی عضو یا کسی عضو کا کوئی جز لے کر اس کو کسی زندہ انسان کے جسم میں لگانا جائز ہے جبکہ طبیب کا ظن غالب ہو کہ اس کے عضو سے زندہ کو فائدہ پہنچے گا .... جب دو خرابیوں میں تعارض ہو تو کم درجہ کی خرابی کا ارتکاب کر کے بڑی خرابی سے اجتناب کیا جاتا ہے اور جب اضطرار میں مردہ انسان کو کھانا جائز ہے تو ضرورت کی وجہ سے ان کے جسم کے بعض اعضاء کو نقل کر کے زندہ انسان کی جان بچانے کے لئے اس میں لگانا جائز ہے جبکہ ان اجزاء کا فائدہ پہنچانا یقینی ہو''۔(19)

علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اعضاء کی پیوند کاری کو جائز ٹھہرایا ہے اور فتاویٰ لٹریچر کے سب اعتراضات کے جواب دیئے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> اگر کسی مریض کو کسی انسانی عضو کی اتنی زیادہ ضرورت ہو کہ اس کے بغیر اس کا زندہ رہنا مشکل ہے مثلاً گردہ ناکارہ ہو جائے وغیرہ تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنا ایک گردہ عطیہ کر کے جان بچا لے تو یہ عمل باعث اجر وثواب ہے۔ اگر مال کا عطیہ باعث اجر ہے تو یہ اس سے بڑھ کر ہے کیونکہ مال کے بغیر محتاج مر نہیں جائے گا لیکن عضو کے بغیر مر سکتا ہے البتہ چند شرطیں حرابہ ہیں مثلاً ۱۔ ایسے عضو کا عطیہ نہ ہو جو ایک ہو مثلاً دل دماغ وغیرہ ۲۔ ظاہری عضو نہ ہو مثلاً ہاتھ پیر آنکھیں ۳۔ عطیہ دینے سے اگر بیوی بچوں کا نقصان ہوتا ہو تو ان سے اجازت لے لے وغیرہ .... مرنے سے قبل اعضاء کے عطیہ کی وصیت بھی کار ثواب ہے کیونکہ مر کر جسم نیست و نابود ہو جائے گا۔ قرآن وسنت میں کوئی ایسی دلیل نہیں جس سے اس کی ممانعت ہو۔ حضرت عمرؓ نے کسی موقع پر ایک صحابی سے کہا کہ ایسی چیز دینے سے کیوں رک رہے ہو جس کے دینے میں تمہارا کوئی نقصان نہیں اور اس کا بھلا ہے۔ مرنے والا اب جسم سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر کوئی ضرورت مند کو عطیہ کر دیا جائے تو یہ نیکی ہے .... یہ لاش کی بے حرمتی نہیں جس طرح زندہ کے جسم کا آپریشن کر کے کوئی عضو نکال دیا جائے تو یہ زندہ کی بے حرمتی نہیں۔ حدیث میں جس چیز کی ممانعت ہے وہ لاش کا مثلہ بنانا ہے .... البتہ پورے جسم کا عطیہ کرنا درست نہیں تا کہ شریعت کے حکم کے مطابق تدفین ہو سکے .... اعضاء کا عطیہ مال کی طرح غیر مسلم کو بھی دیا جا سکتا ہے۔ البتہ ضرورت مند مسلم رشتہ دار کو ترجیح ہو گی .... اعضاء کی خرید وفروخت ناجائز ہے جیسے بے خبری میں چند پیسے دے کر غریبوں کے اعضاء نکال لئے جانے میں .... میت کے وارثین بھی میت کے عضو کا عطیہ کر سکتے ہیں جیسے کہ وہ قصاص یا دیت پر اکتفاء کر سکتے ہیں .... غیر مسلم کے عضو کی پیوند کاری مسلم میں جائز ہے۔ انما السنہ کون نجس سے مراد ظاہری جسمانی نجاست نہیں بلکہ روحانی اور معنوی نجاست ہے۔(20)

۵۔ ضبط ولادت

عصر حاضر میں کئی معاشی و معاشرتی مسائل کی وجہ سے حکومتی طبقات ایک حل یہ تجویز کرتے ہیں کہ معاشرے میں برتھ ریٹ کو کنٹرول میں رکھا جائے تا کہ مسائل کنٹرول کیا جا سکے مگر مذہبی طبقات میں اس مسئلہ کو مثبت انداز میں نہیں لیا گیا مثلاً ضبط ولادت صرف اس صورت میں جائز ہے کہ حمل کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اور حمل بھی ایسا کہ اس میں جان نہ پیدا ہوئی ہو یعنی چار ماہ سے کم مدت ہو۔ (21)

عصر حاضر میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ مختلف وجوہات سے برتھ کنٹرول کا جواز ہے یا نہیں ہے خصوصاً کمزوری اور بیماری کی صورت میں۔ مولانا صاحب نے برتھ کنٹرول کے عدم جواز کا فتوئ دیا ایسی صورت میں شوہر سے علیحدہ رہنا تجویز کیا۔ (22)

صحیح احادیث سے صحابہ کرام کے دور میں عزل کے رواج کا ذکر ملتا ہے جو کہ برتھ کنٹرول کا ایک طریقہ ہے۔ اگر برتھ کنٹرول کا ایک طریقہ جائز ہے تو دوسرے ترقی یافتہ طریقے بھی جائز ہو سکتے ہیں جبکہ عصر حاضر میں فیملی پلاننگ ایک مجبوری بن چکا ہے۔ علماء و مفتیان ضبط ولادت سے اس لئے منع کرتے ہیں کہ وہ فوراً ہی اسے قتل اولاد قرار دے دیتے ہیں حالانکہ ان دو باتوں میں فرق ہے کیونکہ حضور ﷺ سے جب عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو حضور ﷺ نے سوال کرنے والوں کو منع نہیں کیا حالانکہ قتل اولاد والی سورہ انعام کی آیت 151 اور سورہ بنی اسرائیل کی آیت 31 مکی ہیں جبکہ عزل والا سوال مدنی دور کا ہے اور عزل کرنے کی وجہ سماجی حالات کے ساتھ ساتھ معاشی حالات بھی تھے۔ حضور ﷺ سے عزل کرنے کے بارے میں صحیح مسلم و سنن ابن ماجہ میں جو جوابات منقول ہمیں کسی ایک میں بھی ان آیات کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔

قتل اولاد کی آیات میں ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق میں غربت کا ذکر ہے۔ مگر عصر حاضر میں ظاہر ہے کہ ضبط ولادت کا رجحان محض غربت کی وجہ سے نہیں بلکہ اولاد کے حقوق کی ادائیگی، تعلیم و تربیت، اخلاق وغیرہ کی وجہ سے بھی ہے۔ مولانا جعفر پھلواروی نے تو اپنی کتاب ضبط ولادت میں یہاں تک لکھ دیا کہ اگر عورت کو یہ ڈر ہو کہ اس کی خوبصورتی خراب ہو گی اور شوہر کہیں اور متوجہ ہو گا اس لئے وہ مزید بچے پیدا نہ کرے تو اس کو حق ہے۔

صحیح مسلم کی روایت کے مطابق:

کنا نعزل والقرآن ینزل فبلغ ذالک النبی فلم ینھنا (23)

ہم عزل کرتے رہے اور قرآن نازل ہوتا رہا یہ بات حضور تک پہنچی اور انہوں نے ہمیں منع نہ کیا۔

اس روایت میں اور ایسی دیگر روایات میں کہیں یہ نہیں آتا کہ اگر جان کا خوف ہو تو صرف تب عزل جائز ہے ورنہ نہیں۔

۶۔ پوسٹ مارٹم

عصر حاضر میں ایک اہم مسئلہ پوسٹ مارٹم کا ہے۔اس کی افادیت کے باوجود علماء اس پر مردہ کی بے حرمتی کے خیال سے مختلف الرائے ہیں۔ذیل میں علماء کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

''آپ کے مسائل اور ان کا حل'' میں لکھا ہے:

''لاشوں کی چیر پھاڑ حرام ہے اور جنس مخالف کی نعش کی بے حرمتی اور بھی سنگین جرم ہے خصوصاً لڑکوں لڑکیوں کے سامنے اور بھی سنگین قبیح ہے اس کے انسداد کا مطالبہ کریں''۔(24)

کفایت المفتی میں لکھا ہے:

مسلمان میت کی نعش کا احترام مثل زندہ کے ہے بلکہ بعض صورتوں میں اس سے بھی زیادہ ہے۔مسلمان میت اگر عورت ہو تو اس کے پردے اور ستر کے احکام زندگی کے احکام سے بھی سخت ہو جاتے ہیں۔یعنی شوہر بھی بے لباس جسم کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔طبی معائنہ (پوسٹ مارٹم) کی بہت سی صورتیں شرعی ضرورت کے بغیر واقع ہوتیں ہیں جو نا جائز ہیں اور اگر کوئی خاص شرعی ضرورت کے ماتحت جائز بھی ہوتا ہم اس میں شرعی احکام متعلقہ ستر واحترام میت کا التزام ضروری ہوگا۔اس میں کوئی شبہ نہیں کہ میت کے جسم کو چیرنا پھاڑنا میت کے احترام کے منافی ہے اور جب تک کوئی ایسی قوی وجہ نہ ہو کہ اس کے سامنے اس بے حرمتی کو نظر انداز کیا جا سکے چیر پھاڑ مباح ہو ہی نہیں سکتی۔عورت کی برہنہ میت غیر محرم مرد کے ہاتھوں میں جانا تو درکنار اس کی نظر کے نیچے بھی نہیں جا سکتی۔

دفن کے بعد قبر کو کھولنا اور میت کو پوسٹ مارٹم کی غرض سے نکالنا جائز نہیں ہے نیز پوسٹ مارٹم کے لئے مسلمان عورت کے جسم کو غیر محرم ڈاکٹر کا دیکھنا جائز نہیں۔غیر مسلم حکومت میں مسلمانوں کو کوشش کر کے اس قاعدے کو منسوخ کرانا چاہئے اور جب تک منسوخ نہ ہو حکومت جبراً یہ کام کرے مسلمان معذور ہوں گے۔(25)

عصر حاضر میں معاشرے کے امن سکون کو برقرار رکھنے کے لئے یا اسی طرح دیگر ضروریات کے پیش نظر کچھ ایسے اقدامات کرنے پڑتے ہیں جن کو عام حالت میں کسی طرح بھی گوارا نہیں کیا جا سکتا۔انہی میں سے ایک پوسٹ مارٹم کا مسئلہ ہے۔پوسٹ مارٹم کی ضرورت عموماً دو وجوہات سے پیش آتی ہے ایک تعلیم کے لئے اور دوسرا سبب ہے وجہ موت کی تحقیق۔مگر فتاویٰ لٹریچر پر نظر ڈالی جائے تو اس کی اجازت نہیں ملتی۔گو کہ وقت اور حالات اپنی ضرورت منوا کر رہتے ہیں۔

مولانا غلام رسول سعیدی نے اس کے حوالے سے ذرا ہٹ کر نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔لکھتے ہیں:

''آج کل انسانی جان کو بچانے کے لئے سرجری ایک طریقہ علاج ہے.........اگر میڈیکل کے طلبہ اس کی مشق نہ کریں تو مستقبل میں سرجری کے ذریعے علاج ممکن نہیں ہے۔زندگی خطرہ میں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ ''الضروریات تبیح المحظورات''،ضرورت کی بنا پر امر ممنوع کا کرنا جائز ہو جاتا ہے''۔(26)

اس جگہ پر مولانا نے سرجری کے حوالے سے جو رائے قائم کی ہے گو کہ فتاویٰ سے تو ہٹ کر ہے مگر وہ بھی ایک حد تک نامعقول ہے۔ لکھتے ہیں کہ مشق کے لئے جانوروں کی یا غیر مسلموں کی اموات کو حاصل کیا جائے۔ جانوروں سے جہاں تک فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے درست ہے مگر غیر مسلموں کے حوالے سے جو رائے ہے وہ نامناسب معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر ایک مسلم کی نعش کو محترم ٹھہرایا جا رہا ہے تو پھر غیر مسلم کی میت کی چیر پھاڑ کے جواز کا بھی کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ آگے چل کر اعضاء کی پیوند کاری کے ضمن میں ص 848 پر معلومات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کافر کی ہڈی توڑنا بھی جائز نہیں۔ البتہ دوسرا سبب یعنی امن وامان کے حوالے سے یا وجہ موت کی تحقیق کے لئے مگر کسی بے گناہ کو سزا سے بچانے کے لئے لکھتے ہیں:

> ایسی صورت میں پوسٹ مارٹم کرنا جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے اور فقہاء اربعہ کے مذاہب میں اس کی تائید موجود ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ حاملہ اگر فوت ہو جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو ماں کا پیٹ چاک کر کے اس کو نکال لیا جائے۔ یہ بعینہ ہمارا مطلوبہ جزئیہ ہے یعنی زندہ کی جان بچانے کے لئے مردہ کی چیر پھاڑ (پوسٹ مارٹم) جائز ہے۔ بلکہ احناف یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر عورت زندہ ہو اور پیٹ میں بچہ مر جائے تو بچہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے دائی ہاتھ سے نکال لے اور یہ پوسٹ مارٹم کے جواز پر دوسرا جزئیہ ہے۔ ہر چند کہ سرجری کے اس ترقی یافتہ دور میں ٹکڑے کرنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ آپریشن کر کے نکالا جا سکتا ہے۔(27)

اسی طرح سے پوسٹ مارٹم یا میت کی چیر پھاڑ کا ایک اور جواز فقہاء کے اقوال سے اس طرح نکلتا ہے:

> فقیہ ابواللیث ثمرقندی کی رائے میں مال غیر نگلنے والا مر جائے اور اس کا ترکہ نہ ہو تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا۔ علامہ ابن ہمام نے ابن جرجانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس آدمی نے مال غیر کھا کر اپنی حرمت ختم کر دی اس لئے اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور اس کو ترجیح دی ہے۔ علامہ علائی اور علامہ شامی نے بھی اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔ حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے اور اس صورت میں زندہ کی جان بچانے کے لئے مردہ کے پوسٹ مارٹم کا مسئلہ اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔(28)

درج بالا تحریروں سے یہ ثابت ہوا کہ مفتیان نے جن وجوہات پر اس کو منع کیا وہ اپنی جگہ پر اہم ہیں مگر زندگی کا تحفظ نہایت اہم چیز ہے اور زندہ کے تحفظ کو میت کے احترام پر تفوق حاصل ہے لہٰذا پوسٹ مارٹم کا جواز بن سکتا ہے۔

۷۔ لاؤڈ سپیکر

نئی ایجادات کو معاشرے سے ہم آہنگ کرنے کے لئے اس کے بارے میں مختلف آراء ہوتی ہیں۔ لاؤڈ سپیکر کے بارے میں فتاویٰ لٹریچر میں لکھا ہے:

امام کے پیچھے دوسری اور تیسری صف میں جو مبلغ کھڑے کئے جاتے ہیں وہ زور سے تکبیرات کہتے رہیں تا کہ لوگوں کو تکبیرات روائد اور تکبیرات رکوع وسجود پہنچانے میں آسانی ہو اور ان کے سامنے لاؤڈ سپیکر لگا دیا جائے تو جائز ہے جس سے صرف تکبیرات لوگوں کو پہنچ جائیں اور نماز صحیح طور پر ادا ہو جائے۔ امام کی قرأت لاؤڈ سپیکر کے ذریعے نہ پہنچائی جائے۔ نماز کے بعد امام لاؤڈ سپیکر کے سامنے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھ دے تو جائز ہے۔(29)

خطبہ اور وعظ کے لئے اس کا استعمال جائز ہے لیکن نماز کی قرأت کے لئے اس کو استعمال نہ کیا جائے۔ ہاں بکیرین جو صفوف میں کھڑے ہوتے ہیں ان کی آواز بلند کرنے کے لئے اس سے کام لیا جائے تو مضائقہ نہیں۔(30)

آلہ مکبر الصوت (لاؤڈ سپیکر) کے ذریعے جو امام کی آواز مقتدیوں تک پہنچائی جاتی ہے جو علماء اس کو صدائے بازگشت کی طرح نقلی آواز کہتے ہیں وہ اس سے نماز کے فساد کے قائل ہیں اور جن کے نزدیک نقلی نہیں اصلی ہے وہ فساد کا حکم تو نہیں لگاتے مگر اس آلہ پر نماز ادا کرنے کی اجازت بھی نہیں دیتے بلکہ ممنوع قرار دیتے ہیں یہی احوط اور لائق عمل ہے۔ نماز افضل العبادات ہے اس میں بڑے احتیاط کی ضرورت ہے لہٰذا آلہ مکبر الصوت نماز کی شان کے خلاف ہے............ آج کل لوگوں بالخصوص نوجوانوں کی طبیعتیں فیشن پرست بن گئی ہیں عبادتوں میں لاؤڈ سپیکر کی نمائش نہ ہو تو انہیں مزہ نہیں آتا حقیقت فنا ہو جانے کی کچھ پروا نہیں۔ خشوع وخضوع نماز کی جان ہے اور لاؤڈ سپیکر سے اس میں خلل ضرور آتا ہے ایک خرابی یہ ہے کہ حاجت سے بہت زیادہ جہر پایا جاتا ہے حالانکہ قرأت اور تکبیر انتقالات کے جہر میں بھی استدلال کا حکم ہے حاجت سے زائد کو فقہاء نے مکروہ لکھا ہے............ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ امام کی آواز مقتدیوں تک پہنچ رہی ہو تو مکبرین کا تعزز بھی مکروہ اور بدعت ہے............۔(31)

۸۔ بینک کی ملازمت

فتاویٰ میں اس کے بارے میں منفی آراء ہیں مثلاً بینک کی ملازمت کو مفتی صاحب نے ناجائز ٹھہرایا۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''سودی کاروبار حرام اور اس کی ملازمت بھی ناجائز ہے............ جب بینک کی ملازمت ہی ناجائز اور حرام تو اس کی کمائی بھی حرام ہے''۔(32)

سوال یہ ہے کہ عصر حاضر میں کوئی خالص اسلامی کام کیا بینک کے نظام کے بغیر چل سکتا ہے؟ اگر نہیں تو بھی اس انتہائی اہم ضرورت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے ملازمین کی کمائی کو جو کہ دیگر ضروری صنعتوں کی طرح ایک فرض کفایہ ادا کر رہے ہیں کیسے حرام ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

۹۔ بغیر محرم سفر

اسی طرح عورت کو محرم میسر نہ آنے کے باعث لے پالک کے ساتھ یا ایسی خواتین جو بمع محرم جا رہی ہیں ان کے ساتھ حج پر جانے کو درست نہیں ٹھہرایا گیا بلکہ عورت کے لئے تجویز کیا گیا کہ وہ اپنی طرف سے حج بدل کرا دے اور پھر اگر توفیق اور وسعت اور محرم میسر آئے تو دوبارہ حج کرے۔(33)

جبکہ سفر حج کے لئے محرم کی شرط بغرض حفاظت ہی ہے اور حدیث مبارکہ ہے کہ عورت صفاء سے یمن تک سونا اچھالتی ہوئی جائے گی اور اللہ کے سوا اس کو کسی کا خوف نہ ہو گا یعنی امن و امان میسر آئے گا تو عورت تنہا سفر کر سکے گی۔(34) پھر گروپ کی صورت میں سفر اب تو رائج ہو ہی گیا ہے مگر استفتاء کے وقت اس کو نامناسب سمجھا گیا۔

۱۰۔ روزمرہ تنگی میں پڑنے والے امور

1325ھ میں معلوم کیا گیا کہ ردی کاغذ جس پر کہ پاک نام اور آیات درج ہوں اس کو پھاڑ کر پانی میں گلا کر اس میں آٹا یا کھلی ملا کر طسلہ یا ڈلیاں ملانا کیسا ہے۔ درج ہے:

> ''ایسے استعمال میں لانا جائز نہیں اور جن کاغذات میں ایسے معنامین ہوں ان پر سے پاک نام کو محو کریں یعنی سیاہی پھیرے تو اس کے بعد استعمال کرے''۔(35)

ہر ہر مقام پر جہاں کوئی پاک لفظ درج ہوا سے محو کرنا تنگی کو ظاہر کرتا ہے اور آج کل مختلف اشیاء کو دوبارہ استعمال کرنا عام معمول اور ضرورت کی بات ہے اس سے روکنا مشکل کا باعث بنے گا جبکہ گھول کر یا گلا کر الفاظ اپنی شکل پر باقی نہیں رہتے اور فقہ کا اصول ہے کہ جب چیز کی حقیقت بدل جائے تو حکم بھی بدل جاتا ہے۔

اسلام صحت مندانہ تفریح جس میں خلاف شرع امر نہ ہو سے نہیں روکتا۔ ایک ہے کہ روزہ سے شطرنج کھیلنے سے روزہ کا پورا ثواب نہیں ملتا۔(36)

سوال یہ ہے کہ فی نفسہ شطرنج کیسا فعل ہے ممانعت اسی کے اندر ہے یا اس کے ساتھ ملحق کسی اور چیز کی ممانعت۔ تو محض شطرنج تو ایک ذہنی ورزش معلوم ہوتی ہے۔ شطرنج میں مہروں کے چلنے میں بیک وقت چاروں طرف سے ممکنہ خطرے کا حساب رکھنا ہوتا ہے۔ اگر اس کو اس نکتہ نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ کسی مشکل صورتحال میں درست فیصلہ کرنے کی practice بھی بن سکتی ہے ہاں البتہ اگر اس میں شرط لگا کر کھیلا جائے اور یہ جوئے کی صورت اختیار کر لے تو ضرور غلط ہو گی۔

اسی طرح ایک شخص کے اس جملہ پر کہ میں نے اپنے سب گھر والوں کو طلاق دے دی ہے۔ مفتی صاحب نے زوجہ پر طلاق پڑ جانے کا فتویٰ لگایا ہے۔(37)

سب گھر والوں میں سے اگر زوجہ کو الگ کر لیا جائے تو باقیوں کو طلاق دینے کا مطلب ان سے مکمل قطع تعلق ہے اور اس قطع تعلق سے گھر والوں سے پھر تعلق جوڑنا ظاہر ہے کہ حرام نہیں ہوسکتا بلکہ کبھی بھی دوبارہ جوڑا جا سکتا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں سوائے مورث کے وارث کو قتل کرنے کے کسی بھی صورت میں عاق نامے کی کوئی حیثیت نہیں لہٰذا اس طرح سے صرف زوجہ کو اس کا متاثر ٹھہرانا کیسے درست ہوسکتا ہے جبکہ ظاہر ہے کہ یہ لایعنی کلام ہے۔

ایک سوال یہ کیا گیا کہ اوقاف مدرسہ سے انگریزی پڑھائی جانا درست ہے یا نہیں۔ مفتی صاحب نے درمختار کے حوالے سے بتایا کہ:

''اوقاف مسجد سے مدرس انگریزی پڑھانا اور ان کی تنخواہ دینا درست نہیں البتہ اگر مدرسہ چندہ سے ہے تو چندہ دہندگان کی اجازت سے ایسا ممکن ہے''۔ (38)

آنحضور ﷺ کی طلب علم کی تاکیدات اور صحابہ کو مختلف فنون وعلم کی ترغیبات مثلاً حضرت زید کو عبرانی سیکھنے کی نصیحت وغیرہ کی روشنی میں مروجہ ضروری علوم کو اوقاف کی رقوم کے استعمال کی ممانعت درست معلوم نہیں ہوتی۔

جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث ہے:

''عن زید ابن ثابت ان النبی امرہ ان یتعلم کتاب الیھود حتی کتبت النبیؐ کتبہ واقراءتہ کتبھم اذا کتبوا الیہ'' (39)

اسی طرح عصر حاضر میں ایک مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ کسی نہ کسی وجہ سے اماناً تدفین کی ضرورت پیش آتی ہے مگر فقہاء نے اس کو بھی منع کیا ہے۔ ایک اور صورت بعد دفن انتقال میت کی ہے جب کہ تدفین بھی اماناً کی جائے یعنی تابوت میں رکھ کر اور پکے فرش پر ہو مگر مفتی صاحب نے اس کو ممنوع لکھا ہے۔ بحوالہ شامی:

ولا یخرج منہ بعد اھالۃ التراب (40)

اسی طرح ایک مسئلہ یہ پیش آیا کہ انگریزوں کے قبضے کے دوران ہندوستان میں انگریز کا قانون رائج رہا۔ اس دوران محصولات اور ٹیکس بھی اسی طرح تھے۔ اس صورتحال میں جبکہ قبضہ غیر اسلامی حکومت کا ہے اور ان کے محصولات ادا کرنے ہیں تو اگر اب وسعت نہیں بھی ہے تو بھی فتاویٰ کے مطابق عشر بھی لازم ہے۔(41) یعنی انہوں نے انفرادی صورت حال میں بھی کسی قسم کی رعایت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جبکہ عشر وصول کرنے کے لئے کوئی اسلامی حکومت بھی موجود نہیں تھی۔

اگر ان محصولات کی مقدار ایک اسلامی حکومت کے زیر اقتدار زمین کے عشر اور اسلامی ٹیکس کے برابر یا زیادہ ہو تو پھر عشر کی مکمل مقدار ایک چھوٹے زمیندار پر بوجھ نہ ہوگا۔

۱۱۔ تصویر کشی

تصویر کشی کے بارے میں فتاوئی لٹریچر میں درج ذیل آراء ہیں۔

کسی جاندار کی تصویر بنانا بغیر کسی قید اور شرط کے حرام ہے خواہ سایہ دار ہو یا بے سایہ ہاتھ کی بنی ہوئی ہو یا محض عکس ہو .... حضورؐ نے فرمایا تصویر ساز قیامت کے دن عذاب دیئے جائیں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ اپنی بنائی ہوئی تصویروں میں جان ڈالو اور ارشاد فرمایا جس گھر میں تصویر ہو وہاں فرشتے نہیں آتے۔(42)

شک نہیں کہ ذی روح کی تصویر کھینچی بالاتفاق حرام ہے اگر چہ نصف اعلیٰ بلکہ صرف چہرہ کی ہو۔ اگر چہ ان کے پاس رکھنے میں بھی اختلاف ہے۔ صحیح ومعتمد یہ ہے کہ ان کا پاس رکھنا بھی حرام ہے جیسا کہ پوری تصویر کا۔ مگر جبکہ اتنی چھوٹی کہ سیدھے کھڑے ہو کر دیکھنے سے اعضاء کی تفصیل نظر نہ آئے یا ضرورت ومجبوری میں جیسے کہ سکہ کی تصویر گر چہ رکھنا جائز ہے مگر کھینچنا ان کا بھی حرام ہے۔ پھر جس کا کھینچنا حرام اس کا کھنچوانا بھی حرام ہے .... مگر مدافع ضرورت مستثنیٰ .... اور اگر ضرورت بھی شدیدہ نہ ہو تو بھی ناجائز۔(43)

پاسپورٹ سائز کی تصویر کھنچوانا بھی حرام ہے .... بچوں کو فوٹو کے ذریعے تعلیم دینا بھی حرام ہے۔(44)

والدین کی زیارت کے لئے پاسپورٹ بنوانے کے لئے تصویر بنانے کا علماءِ وقت جواز کا فتویٰ دے رہے ہیں مجھے اس میں شرح صدر نہیں ہے۔ عاسی علماءِ وقت کے فتوے پر عمل کرے۔(45)

تصویر کو مولانا صاحب نے بھی حرام کہا ہے۔ تصویر احادیث صحیحہ کی رو سے بنانا رکھنا سب حرام اور اس کا ازالہ کرنا محو کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ معاملات سخت گناہ ہیں۔(46)

تصویر خواہ ہاتھ کی بنی ہو یا موجودہ Developed ناجائز قرار دی اور موجودہ Developing کو درست کہے جانے کو حیلہ قرار دیا اور ذی روح کی تصویر کو شرک کے شائبہ سے ناجائز قرار دیا اور شرک نہ کئے جانے کے وعدوں کو بھی اس بنا پر رد کیا کہ فوری طور پر پہلے بھی کبھی شرک نہیں ہوا کچھ عرصے بعد ہوا لہٰذا اب بھی اندیشہ ہے، نیز بغرض سفر بھی جب تک سفر اضطرار کو نہ پہنچے اس وقت تک بغرض سفر بھی نہ کھنچوائی جائے۔(47)

مولانا ابوالوفا نے بھی تصویر کشی کو حرام قرار دیا۔(48) ان کے بقول تصویر بنانے اور رکھنے والے بحوالہ ھدایہ ص 365 بحوالہ حدیث اشرار الخلق ہیں لہٰذا ذی روح کی تصویر بنانا استعمال کرنا حرام ہے۔(49)

مفتی صاحب نے تصویر کشی کو حرام ٹھہرایا ہے۔ لکھتے ہیں:

''دور حاضر کے دو فتنے ایسے ہیں کہ باغیرت مسلمان ان سے اجتناب کی کوشش کے باوجود اضطراری حالت میں ان میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک تصویر کشی دوسرے سود خوری''۔(50)

شناختی کارڈ کے لئے تصویر بنانا نہ کار ثواب ہے نہ ضروری..........تصویر کشی جس طرح ناجائز وحرام ہے اسی طرح اس کے لئے قانون بنانا بھی درست نہیں بلکہ ناجائز وحرام ہے۔ فتاویٰ دارالعلوم میں ہے تصویر کشی مطلقاً حرام وممنوع ہے اس کے لئے دو مثالیں سمجھ لیں۔ رشوت دینا شرعاً ناجائز وحرام ہے اسی طرح رشوت دینے کا قانون بنانا اور اس پر لوگوں کو مجبور کر دینا بھی ناجائز وحرام ہے تاہم رشوت نہ دینے کی وجہ سے اگر کسی کو جانی و مالی نقصان ہو رہا ہو یا اس کی املاک ضائع ہو رہی ہوں تو اس کو مجبوراً رشوت دے کر اپنے نقصان کو رفع کرنا جائز ہے۔ اس طرح سود ہے ....کیونکہ احادیث کی رو سے تصویر کشی مطلقاً حرام ہے اشخاص کے تعین کی ضرورت کے لئے سر کے علاوہ دوسرے اعضاء کی تصویر کشی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ عام لوگوں کے لئے قانونی مسئلہ یہ ہے کہ اس قانون کو ختم کرنے کی سعی کریں اور جب تک یہ قانون بوقت ضرورت یا بر بنائے مجبوری شناختی کارڈ یا پاسپورٹ میں تصویر لگوا سکتے ہیں اور اس کا گناہ انتظامیہ کو ہوگا۔(51)

اسی طرح تصاویر کا گھروں میں لٹکانا بھی ناجائز اور گناہ ہے۔ احادیث میں تصاویر بنانے اور بنوانے والے کے لئے وعید آئی ہے .... جاندار کی تصویر بنانے والے کو قیامت کے روز شدید ترین عذاب ہوگا ....جس گھر میں مورتی اور مجسمے ہوں وہاں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے بلکہ گھر والے لعنت کے مستحق ہوتے ہیں۔(52)

تصاویر کا تلذذاً دیکھنا بھی حرام.......... بوجہ ضرورت جائز..........ایسے اخبار میں بھی تصویر سے بچنا چاہئے''۔(53)

تصویر کھینچنا اور کھنچوانا ناجائز ہے خواہ دستی ہو یا عکس دونوں تصویریں ہیں اور تصویر کا حکم رکھتی ہیں ....یعنی تصویر بنانا یا بنوانا حرام ہے مطلقاً۔ خواہ تصویر چھوٹی بنائی جائے یا بڑی کیونکہ علت ممانعت دونوں میں یکساں پائی جاتی ہے اور علت ممانعت مضاہات لخلق اللہ ہے۔(54) تصویر اگر چھوٹی اور غیر مستبین الاعضاء ہو تو اس کو ایسے طور پر رکھنا کہ تعظیم کا شبہ نہ ہو جائز ہے یا ضرورت کی وجہ سے استعمال کی جائے جیسے کہ سکہ ....تصویروں کا خریدنا اور بیچنا ناجائز ہے خواہ چھوٹی ہوں یا بڑی اور بچوں کے کھیلنے کی غرض سے ہوں یا کسی اور غرض سے۔(55)

ذی روح اور غیر ذی روح اشیاء میں سے وہ جن کی پرستش کی جاتی ہو بنانی جائز نہیں۔ حدیث میں فن تصویر اور مصور کی سخت مذمت وارد ہے............ضرورت اور قانونی وشرعی مجبوری کے بغیر تصویر بنانا یا بنوانا جائز نہیں............۔(56)

ایک فتنۂ تصویر سے بلاشبہ سینکڑوں فتنے منہ کھولے کھڑے ہیں اور قوم کو نگل جانے کی تاک میں ہیں۔ جہاں تک بین الاقوامی قوانین کی مجبوری کی وجہ سے تصویر بنانا ناگزیر ہو وہاں تک تو ہم معذور قرار دیئے جاسکتے ہیں اور یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ اس پر مواخذہ نہ ہو لیکن ہمارے ہاں تو تصویر کے فتنہ نے وہ قیامت برپا کی ہے کہ الامان والحفیظ۔ ایسا لگتا ہے کہ اس کی حرمت و قباحت ہی دلوں سے نکل گئی ہے اور نعوذ باللہ اس کو احترام و تقدس کا درجہ حاصل ہو گیا ہے۔ کرنسی نوٹ پر قائد کی تصویر اور اس سے بڑھ کر تمام سرکاری و قومی اداروں میں قائد، علامہ اقبال اور دیگر اکابر کی تصاویر آویزاں کرنا قومی فرض سمجھ لیا گیا ہے ....قانونی مجبوری کی وجہ سے جو فوٹو بنوائے جاسکتے ہیں وہ عذر کی وجہ سے لائق معافی ہو سکتے ہیں آپ کا یہ خیال صحیح ہے کہ اسلامی حکومت کو فوٹو کا استعمال ممنوع قرار دینا چاہیئے۔ غالباً حکومت نے چند ظاہری فوائد کی بنا پر فوٹو کی پخ کئی جگہ لگا رکھی ہے۔ لیکن جو چیز شرعاً ممنوع اور زبان نبوت سے موجب لعنت قرار دی ہو اس کو ظاہری فوائد کی وجہ سے کرنا اسلامی حکومت کے شایان شان نہیں ....اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے آدمی تصویر بنانے پر مجبور ہو تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید کی جاتی ہے کہ وہ اس فعل حرام پر گرفت نہیں فرمائیں گے اور جہاں کوئی مجبوری نہیں اس پر قیامت کے دن شدید ترین عذاب کی وعید آئی ہے۔(57)

مطابق فقہ آئمہ اعظم و مالک غائبانہ نماز جنازہ ناجائز ہے۔ امام احمد و شافعی کے نزدیک صرف اس شخص کا جائزہ ہے جس کا جنازہ کسی نے نہ پڑھا ہو۔ یقینی طور پر کہا جائے کہ فلاں شخص بغیر نماز جنازہ دفن کر دیا گیا ہے یا جنگل کے درندے کھا گئے یا دریا میں ڈوب کر لاپتہ ہو گیا یا میدان جنگ میں لاش ڈھونڈی نہ جاسکی یعنی جب حاضر میت کا نماز جنازہ نہ پڑھا گیا۔ ۲۔ صرف رشتے دار پڑھ سکتے ہیں اور اگر غیروں نے پڑھ لیا تو رشتہ دار بھی غائبانہ نہیں پڑھ سکتے ....جیسا کہ کوئی دو دو ظہریں دو دو عصریں نہیں پڑھ سکتا۔(58)

اس کے علاوہ مختلف دلائل دے کر ثابت کیا کہ نماز جنازہ حاضر میت پر ہوتا ہے۔

حج کے لئے فوٹو کی شرط پر فتویٰ:

کھچوالے مگر صرف مجبوری (نوکری یا حج یا شناختی کارڈ) کی صورت میں بصورت دیگر ناجائز۔ فوٹو گرافر اور مصور ہر صورت میں سخت ترین گناہ گار ہوگا۔

فتویٰ یہ ہے کہ نوکری کے لئے فوٹو کھنچوا لے مگر تقویٰ یہ ہے کہ نوکری چھوڑ دے لیکن فوٹو نہ بنوائے۔ عزیمت یہ ہے کہ فوٹو کھنچوانا بلکہ پاس رکھنا بھی منع ہے۔ رخصت یہ ہے کہ صرف کھنچوانا اور پاس رکھنا جائز جیسے کہ نوٹوں کا فوٹو۔ تصویر کی تعظیم بھی حرام۔ سجاوٹ کی نیت سے لگانا بھی حرام۔(59)

تصویر کاغذ پر کپڑے پر خواہ قلم پنسل سے یا کیمرے سے سب حرام اشد حرام ہے .... احادیث میں ہر تصویر کی ممانعت کہ بنانا حرام۔ بنوانا مکروہ تحریمی اور گھروں میں گانا قطعاً ناجائز .... لہٰذا پاسپورٹ اور شناختی کارڈ کے فوٹو بنوانے کا گناہ اس حاکم پر تا قیامت ہوگا جس نے یہ قانون بنوایا۔(60)

مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی تصویر کشی کو حرام قرار دیا ہے خواہ وہ قلم سے ہو یا بصورت فوٹو گرافی یا طباعت پریس سے ہو اور خواہ کسی جاندار کی تصویر ہو حتیٰ کہ طبی معلومات اور نقشہ جنگ وغیرہ کے لئے بھی (اگر از حد ضرورت ہو تو ہر عضو کی بجز سر کے الگ الگ تصویر رکھی جائے اور پاسپورٹ وغیرہ کے لئے ان کی رائے یہ ہے کہ ہم مجبور ہیں اس کے لئے ہمیں استغفار کرتے رہنا چاہئیں اور یہ کیونکہ ہم نے لازم نہیں کیا لہٰذا ہم سے مواخذہ نہ ہوگا۔(61)

۱۲۔ ٹیلی ویژن پر شبیہ

تصویر کے ساتھ ہی ملتا جلتا ایک مسئلہ ٹیلی ویژن پر تصویر ہے اس کے بارے میں لکھا ہے:

آج کل شیشے بہت سی قباحتوں کے ساتھ ملوث ہیں ان کی تفصیل حضرت حکیم الامت تھانوی صاحب کی اصلاح الرسوم میں دیکھ لی جائے اور شبیہ کا جو نقشہ آپ نے کھینچا ہے (شیشے کی فلم کی اتروائی گئی۔ اس وقت لوگوں کی توجہ شیشے کی بجائے اپنی فلم اتروانے پر تھی۔ مسجدوں میں اتنی روشنی کی گئی کہ بار بار اس کی بتیوں کی فلمیں نظر آئیں۔ کئی بار تو پیچھے سے ٹوکنے پر بھی حافظ صاحب نہیں رکے۔) وہ تو سراسر ریا کاری ہے۔ اور پھر ٹیلی ویژن پر ان کی نمائش کرنا تو موجب لعنت ہے۔ اللہ مسلمانوں کو ایمان نصیب فرمائے۔(62)

ٹی وی پر اسلامی نشریات سننا بھی حرام ہے .... اس میں عموماً اصل کی بجائے فلم آتی ہے جو تصویر ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ جس مجلس میں تصویر ہو وہاں جانا بھی حرام ہے۔ حدیث میں تصویر والوں پر لعنت ہے۔ جہاں تصویر ہوتی ہے وہاں فرشتے نہیں ہوتے .... حلال اشیاء سے حرام دیکھنے کا راستہ کھلتا ہے۔(63)

اسی طرح سے جدید ذرائع ابلاغ کے حوالے سے نہایت اہم مسئلہ ہے۔ جدید ذرائع ابلاغ کے بغیر آج اسلام کی تبلیغ بھی ناممکن ہے۔ مگر فتاویٰ لٹریچر میں ٹی وی پر شبیہ کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے جو کہ جدید حالات کا درست اندازہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے نیز قدامت پرستی کو ظاہر کرتا ہے جبکہ اب علماء اس ضرورت کا بخوبی احساس کر رہے ہیں جیسا کہ علامہ تقی عثمانی نے لکھا ہے کہ:

وڈیو ٹی وی کا جہاں تک تعلق ہے اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ آلات جن بے شمار منکرات مثلاً فحاشی، بے حیائی، عورتوں کا زیب وزینت کے ساتھ یا نیم برہنہ حالت میں سامنے آنا۔ اس کے علاوہ فسق وفجور کے دوسرے اسباب پر مشتمل ہیں۔ ان پر نظر کرتے ہوئے ان آلات کا استعمال حرام ہے لیکن یہ دونوں آلات مندرجہ بالا منکرات سے بالکل خالی ہوں تو کیا ان پر نظر آنے والی تصویر پر تصویر کا حکم لگا کر یہ کہا جائے گا کہ تصویر ہونے کی بنا پر ان کو دیکھنا حرام ہے۔ (64)

اور آپ نے تصویر کی تفصیل بیان کر کے وڈیو، ٹی وی کی تصویر کو جواز دیا ہے تو یعنی ان آلات کے جواز یا عدم جواز کا انحصار ان کے استعمال پر ہے۔

تصویر کا مسئلہ عصر حاضر کا انتہائی اہم مسئلہ ہے۔ اس پر تقریباً سب علماء نے ہی خصوصی بحث وتمحیص کی ہے۔ عصر حاضر میں علماء نے فتاویٰ لٹریچر سے قطع نظر اس کی ضرورت کو سامنے رکھ کر اس پر غور کیا ہے۔ مثلاً مفتی غلام رسول سعیدی نے شرح صحیح مسلم کے آخری حصے میں اس پر بات کی ہے۔ علامہ تقی عثمانی نے ''سپریم کورٹ کے عدالتی فیصلوں'' کے نام سے اپنی کتاب میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے جبکہ یہ معاملہ سپریم کورٹ کے شریعت بینچ میں شناختی کارڈ پر تصویر کے لزوم کے قانون کو چیلنج کے طور پر زیر بحث آیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے ''فقہی مقالات'' کے نام سے کتاب میں بھی اس پر بحث کی ہے۔

عدالتی فیصلوں میں انہوں نے اس شناختی کارڈ کے علاوہ اس اصولی بات پر بحث کی ہے کہ تصویر کے سلسلے میں اسلام کا مؤقف کیا ہے۔ اس میں دو مسئلے تنقیح طلب ہیں۔ ایک یہ کہ اسلام میں کسی جاندار کی تصویر بنانا یا رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ دوسرے یہ کہ تصویر سازی اسلام میں ناجائز ہے تو کیا کسی ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

پہلے مسئلہ میں انسانوں کے تصویر بنانے کی ممانعت یا جواز میں قرآن کی تو کوئی آیت نہیں ملی۔ البتہ ممانعت میں بہت سی احادیث ہیں۔ علامہ صاحب نے ان سب احادیث کی جمع وتطبیق کے بعد اور اس میں مختلف نقطۂ ہائے نظر کے تجزیئے کے بعد یہی نتیجہ نکالا ہے کہ:

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پایہ تکمیل کو پہنچ جاتی ہے کہ جو تصویر مجسموں کی شکل میں ہوں ان کا بنانا اور رکھنا بالکل حرام ہے اور اس پر امت کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور جو تصویر مجسمے کی شکل میں نہ ہوں بلکہ کپڑے یا کاغذ پر اس طرح بنی ہوئی ہوں کہ ان کا سایہ نہ پڑتا ہو ان کے بارے میں بھی فقہاء کی بھاری اکثریت کا موقف یہی ہے کہ وہ ناجائز ہیں صرف بعض مالکی فقہاء نے ایسی تصویروں کو جائز قرار دیا ہے۔ لیکن تصویر کی ممانعت میں جو احادیث ذکر ہوئیں ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ موقف کمزور اور مجروح ہے۔ اسی لئے خود مالکی مسلک کے بہت سے فقہاء اور محدثین نے بھی اسے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ آنحضرتؐ کی سنت، آپؐ کی ایک درجن سے زائد احادیث، صحابہ کرام کے تعامل اور فقہاء کے اقوال کی روشنی میں یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ تصویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے۔ (65)

یہاں تک تو علامہ تقی اور علامہ غلام رسول سعیدی صاحب نے بھی قدیم فقہاء کی موافقت کی ہے لیکن دوسرے معاملے میں کہ ضرورت کے حالات ہر مسئلے میں مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ شریعت نے بھی ضرورت اور حاجت کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے۔ مثلاً باتصویر کپڑے کو ضائع کرنے کی بجائے دوسرے استعمال میں لے آئے یا پامال مقالات پر یا بے تعظیمی کی صورت میں تصویر کا جواز۔ اس معاملے میں علامہ تقی و علامہ سعیدی نے ضرورت کے پیش نظر تصویر کو جواز دیا اور قدیم مفتیان کے برعکس کہ انہوں نے بالعموم ضرورت کے باوجود تصویر کے لزوم پر سخت وعیدیں اور عذاب کے فتوے صادر کئے۔ نیز ضرورت کے باوجود تصویر بنانے کا کام کرنے والوں پر بھی وعیدیں ثابت کیں۔ (حالانکہ اگر شرعی ضرورت ثابت ہوتی ہو تو پھر تو اس کو محقق کی ناقص رائے کے مطابق فرض کفایہ میں آنا چاہئے) مگر ان علماء نے ضرورت کے پیش نظر اس اقدام کو support کیا۔

> البتہ شناخت کے مقصد سے جہاں اس کی ضرورت ہو وہاں ضرورت کی حد تک تصویر بنانے اور اس کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ مگر اس سے سجاوٹی یا شوقیہ یا پراپیگنڈے کے لئے استعمال کا جواز نہیں ....قرآن وسنت اور فقہ اسلام کے تمام پہلوؤں سے ہم بحث کر چکے ہیں۔ اس کے بعد اس سلسلے میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ شناختی کارڈ کے لئے تصویر کے استعمال کی شرعاً گنجائش ہے''۔ (66)

اس کے علاوہ علامہ صاحب نے وڈیو اور ٹی وی کے حوالے سے بھی مثبت رائے اختیار کی ہے کہ اگر ان آلات سے فحاشی اور منکرات سے پاک ہوں تو۔

> لیکن وہ تصویر جس کو قرار اور ثبات حاصل نہیں اور وہ تصویر جو کسی چیز پر مستقل طور پر منقش نہیں ایسی تصویر تصویر کے بجائے سائے سے زیادہ شبانہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ٹی وی اور وڈیو پر آنے والی تصویر کسی بھی مرحلے پر دائم اور مستقر نہیں ہوتیں۔ صرف فلم کی شکل میں موجود رہتی ہیں کیونکہ جس صورت میں انسانی تصاویر براہ راست دکھائی جا رہی ہوں اور وہ انسان دوسری طرف کیمرے کے سامنے موجود ہو اس صورت میں تو اس انسان کی تصویر نہ تو کیمرہ میں ثابت رہتی ہے اور نہ ہی سکرین پر ثابت اور مستقر رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت وہ بجلی کے ذرات ہوتے ہیں جو کیمرے سے سکرین کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور پھر اس اصلی ترتیب سے سکرین پر ظاہر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ ذرات زائل اور فنا ہو جاتے ہیں اور جس صورت میں تصاویر کو وڈیو کیسٹ میں محفوظ کر لیا جاتا ہے اس صورت میں بھی اس کیسٹ کے فیتے پر تصویر منقش نہیں ہوتی بلکہ وہ بجلی کے ذرات ہوتے ہیں جن میں کوئی تصویر نہیں ہوتی البتہ جب وہ ذرات سکرین پر ظاہر ہوتے ہیں تو دوبارہ اپنی اصلی ترتیب سے ظاہر ہونے لگتے ہیں لیکن سکرین پر ان کو ثبات اور استقرار حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک مرتبہ ظاہر ہو چکنے کے بعد فنا ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا کسی بھی مرحلے پر یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ تصویر کسی چیز پر دائمی طور پر ثابت ہو کر منقش ہو گئی ہے۔ بہرحال اس تصویر پر ثابت اور مستقر کا حکم لگانا بہت مشکل ہے۔ (67)

۱۳۔ رویت ہلال

گذشتہ صدی میں ایک مسئلہ جو زیر بحث رہا وہ رویت ہلال کی خبر کے ذرائع اور اختلاف مطالع کا تھا۔ ذیل میں فتاویٰ لٹریچر کے حوالے سے اس پر بحث کی جائے گی۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

رویت ہلال میں تار اور خط اصلاً معتبر نہیں۔ تار کی حالت تو خط سے بھی نہایت ردی ہے کہ وہ نہ مرسل کے ہاتھ کا لکھا ہوتا ہے نہ اس پر دستخط ہوتے ہیں نہ اس کی مہر ہوسکتی ہے اور ذرائع وصول مجاصیل بلکہ اکثر کفار ہوتے ہیں خط ان سب وجوہ سے اس پر فائق ہوسکتا ہے۔ بایں ہمہ تمام کتب مذہب میں تصریح ہے کہ خط کا اعتبار نہیں نہ اس پر عمل ہوسکے کہ خط خط کے مثل ہوتا ہے مہر مہر کے مثل ہوسکتی ہے.........ثبوت ہلال کے لئے ضروری ہے کہ رویت پر عینی شہادت ہو۔ (68)

اسی طرح ایک اور مقام پر لکھا ہے:

''شرعاً تار پر عمل کیونکر ہوا۔ یونہی ٹیلی فون۔ کہ اس میں شاہد ومشہود نہیں ہوتا صرف آواز سنائی دیتی ہے۔ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ آڑ سے جو آواز مسموع ہو اس پر احکام شرعیہ کی بناء پر نہیں ہوسکتی''۔ (69)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''تار کا دس بیس جگہ سے آنا کافر یا فاسق مجہول کی خبر کو معتبر شرعی نہ کردے گا۔ نہ یہاں حد تواتر تک پہنچنا معقول کہ دس نہیں ہزار جگہ سے تار آئیں ہم کو تو ایک ہی تار گھر سے ملیں گے اور کہیں دو چار بھی ہوئے تو یہ تواتر نہیں''۔ (70)

کفایت المفتی میں رویت ہلال کے حوالے سے درج ہے:

''دہلی سے تار آیا ہے کہ وہاں انتیس کا چاند ہوگیا ہے اس خبر پر روزہ افطار کر ڈالنا اور عید کرنا ہرگز جائز نہیں۔ عید کے چاند کے ثبوت کے لئے دو عادل آدمیوں کی گواہی شرط ہے..........تار میں چونکہ غلطی اور کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اس لئے وہ رویت ہلال کے لئے کافی نہیں''۔ (71)

اسی طرح ایک اور مقام پر لکھا ہے:

ٹیلی فون کی خبر پر رویت کے ثبوت کا حکم دینا ناجائز ہے کیونکہ ٹیلی فون پر بات کرنا شہادت شرعیہ کی حدود میں شامل نہیں اگرچہ آواز پہچانی جائے تاہم اشتباہ سے خالی نہیں اور مشتبہ چیز پر رویت کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ ٹیلی فون پر تجارت بلکہ حکومت کا کاروبار چلتا ہو پھر بھی کوئی جج ٹیلی فون پر گواہی نہیں لے سکتا اور قانون شریعت میں بھی حکم کے لئے ٹیلی فون پر شہادت مقبول نہیں۔ جب ٹیلی فون کا ذریعہ اور واسطہ معتبر نہیں تو حلف لینا نہ لینا برابر ہے۔ وہ حلف بھی معتبر نہیں۔ یعنی یہ ثابت نہ ہوگا کہ حلف کون کر رہا ہے یا حلفی شہادت کون دے رہا ہے اس لئے اس خبر پر عید کرنے کا حکم درست نہ ہوگا۔ اگر

دوسرے شہر سے کسی شخص کو رمضان کے چاند کی خبر فون پر ملے اور یقین ہو جائے کہ یہ فلاں شخص کی آواز ہے اور اس میں کوئی شبہ باقی نہ رہے تو یہ شخص اس یقین پر اپنے نفس کے لئے عمل کر سکتا ہے۔ دوسروں کو حکم نہیں دے سکتا یعنی روزہ رکھ لے مگر اس یقین کے باوجود عید نہ کرے۔ عید رویت کی شرعی شہادت پر سب کے ساتھ عید کرے۔ (72)

امداد الاحکام میں رویت ہلال کے حوالے سے درج ہے:

رویت ہلال کی خبر فون پر معروف شخص کے ذریعے آئے تو محض مفتی صاحب نے اس کو ہلال عید کے لئے نا قابل قبول فرمایا۔ ریڈیو اور تار اور خط بھی نا قابل قبول ہی ہیں اور ان کے بقول فون کی خبر میں خط سے زیادہ اشتباہ پایا جاتا ہے کیونکہ خط پر مکرر نظر ہو سکتی ہے اور دوسروں کو دکھایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا آواز کی شناخت کے باوجود ہلال عید میں مقبول نہیں البتہ ہلال رمضان میں گنجائش ہو سکتی ہے۔ (73)

رویت ہلال میں مطلع کے صاف ہونے یا ابر آلود ہونے نیز گواہوں کے معیار کے باعث فون تار ریڈیو پر خبر کو نا قابل قبول قرار دیا گیا ہے جبکہ عصر حاضر میں دن بدن سریع الحرکت ذرائع کی ضرورت شدید ہوتی جا رہی ہے اور اب ان کے بغیر نظام کا جاری رہنا ناممکن ثابت بھی ہو چکا ہے مگر مسئلہ کے استغناء کے وقت 1356ھ کو نا قابل قبول ٹھہرایا گیا۔

خط، تار، ٹیلی فون، ریڈیو وغیرہ جدید ذرائع مواصلات ہیں مگر گذشتہ صدی میں فتاویٰ لٹریچر کی طرف سے ان جدید ذرائع کے حوالے سے پہلا ردعمل عدم اعتماد اور عدم قبولیت کا رہا مثلاً ٹیلی فون کال وغیرہ پر ہی اعتماد نہ کیا اور دو شہادتوں کے برعکس دو تار یا دو فون کال یا دو ریڈیو اعلانات کو بھی قابل قبول نہ سمجھا اور رویت کی شرط پر ڈٹے رہے مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان ذرائع نے اپنی حیثیت منوالی اور مزید بہتری اور مزید تقویت حاصل کی۔ اب علماء حضرات ان سب آلات کے حوالے سے مثبت طرز فکر کو اختیار کئے ہوئے ہیں جس سے فتاویٰ لٹریچر کا قدامت پسندانہ رجحان واضح ہوتا ہے مثلاً رویت ہلال کے حوالے سے مولانا جعفر پھلواروی لکھتے ہیں:

"اگر فلکی حسابات میں یا ریڈیو یا تار، خط اور ٹیلی فون میں غلطی کا امکان ہے تو یقین کیجئے کہ غلطی و شرارت کا اتنا ہی امکان حلفیہ شہادت میں بھی موجود ہے جس قدر دوسرے ذرائع سے آنے والی خبریں غلط ثابت ہوتی ہیں اس سے زیادہ جھوٹا حلف ہر روز عدالتوں میں اٹھایا جاتا ہے"۔ (74)

مولانا جعفر تو ان جدید ذرائع اطلاعات کے قبول کرنے سے آگے بڑھ کر رویت ہلال کے تعین ہی علم فلکیات کے حوالے سے کرنے پر زور دیتے ہیں۔

صبحی محمصانی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اس موقع پر میری طرف سے کچھ سننے کی بجائے صبحی محمصانی کی زبان سے سنئے وہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہ ''المعلول یدور مع علته وجوداً وعدماً'' فلسفہ التشریع میں لکھتے ہیں وعلی ھذہ القاعدہ .... علیھم العلم بہ اور اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہاء نے فلکی حساب سے اسلامی مہینوں میں خصوصاً رمضان کے ہلال کے تعین کو جائز قرار دیا ہے اور اس کی تشریح یوں کی ہے کہ وہ حدیث جس میں روزے کے متعلق صرف رویت ہلال پر اعتماد کرنے کا حکم ہے۔ ایک منصوص علت کے ساتھ وابستہ ہے وہ یہ ہے کہ مخاطب امت امی واقع ہوئی تھی۔ جو لکھنا اور حساب کتاب کرنا نہیں جانتی تھی لہٰذا جب یہ امت امیت سے نکل کر حساب کتاب اور لکھنے پڑھنے کے قابل ہوگئی اور لوگوں کے لئے ہلال کے تعین میں یقین اور قطعیت تک پہنچنے کا سامان ہو گیا تو اس عمومی صورتحال کے ہوتے ہوئے اور امیت کی علت ختم ہونے کے بعد اب یہی ضروری ہے کہ لوگ اس (حسابی) قطعیت و یقین کی طرف رجوع کریں اور ہلال کو معلوم کرنے کے لئے تنہاء (فلکی) حساب و کتاب کا طریقہ اختیار کریں اور رویت کے سابق طریقے کی طرف وہیں رجوع کریں جہاں فلکیات کا جاننا دشوار ہو۔ (75)

مولانا جعفر اس بات کی تائید یوں کرتے ہیں کہ حدیث ''صموا لرویته وافطروا لرویته'' کا حکم واقعتاً امیت کے باوصف تھا اور رویت کی عینی شہادتیں صرف قرب و جوار سے ممکن تھیں مگر آج ہزاروں میل سے چوتھائی سیکنڈ میں خبر آ جاتی ہے۔ مہینوں کا سفر گھنٹوں کا ہو گیا ہے اور سورج اور چاند کی گردش دن، گھنٹے، منٹ اور اعشاریہ سیکنڈ کے حساب سے معلوم ہے۔ لہٰذا آج وثوق سے سورج و چاند گرہن کی پیشگوئی ان کے ٹھہراؤ کے وقت سیاروں کی رفتار بتائی جا سکتی ہے نیز مولانا نے صبحی محمصانی کی درج بالا عبارت سے جو نکات نکالے ہیں ان کے مطابق:

1۔ جب آج کوئی بھی سیاہ و سفید دھاری نہیں دیکھتا بلکہ علم فلکیات کے مطابق سائرن پر اعتماد کرتے ہیں۔
2۔ افطار کے لئے بھی رویت غروب کے بجائے فلکی ریاضیات پر اعتماد کیا جاتا ہے۔
3۔ نمازوں کے اوقات بھی سایہ ناپنے کے بجائے اوقات ناموں کے مطابق متعین کئے جاتے ہیں۔
4۔ سورج یا چاند گرہن کا جو اعلان فلکی ریاضیات کے مطابق کیا جاتا ہے اس کے مطابق صلوٰۃ الخوف و کسوف اما کی جاتی ہے تو صرف ہلال عیدین و رمضان ہی پر رویت کا جھگڑا باقی ہے۔ (76)

۱۴۔ عورت کے لئے ووٹ کا حق

عورت کے لئے ووٹ استعمال کرنا اور انتخابات میں حصہ لینا جائز نہیں۔ خواتین کو کسی عہدہ کے لئے تجویز کرنا گناہ ہے۔ البتہ جب انتخاب اسلامی و غیر اسلامی نظریہ پر مبنی ہو یا ایک امیدوار صالح اور دوسرا اس کے مقابلہ میں فاسق ہو اور خواتین کا ووٹ استعمال نہ کرانے سے دین کو خطرہ ہو تو استعمال کرانا ضروری ہے۔ (77)

عورت کو عصر حاضر کے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں تعلیم دلانے میں کئی مفاسد ہیں خواہ لڑکیوں کا لڑکوں کے ساتھ اختلاط نہ بھی ہو۔

1۔ عورت کا بلاضرورت شرعیہ گھر سے نکلنا اور اجانب کو اپنی جانب مائل کرنے کا سبب بننا۔

2۔ برے ماحول میں جانا۔

3۔ مختلف مزاج رکھنے والی عورتوں سے مسلسل اختلاط کی وجہ سے کئی خرابیوں کا جنم لینا۔

4۔ کالج، یونیورسٹی کی غیر شرعی تقریبات میں شرکت۔

5۔ بلاحجاب مردوں سے پڑھنے کی معصیت۔

6۔ بے دین عورتوں سے تعلیم حاصل کرنے میں ایمان واعمال اور اخلاق کی تباہی۔

7۔ بے دین عورتوں کے سامنے بلاحجاب جانا، شریعت نے فاسقہ سے بھی پردہ کا حکم دیا ہے۔

8۔ کافر اور بے دین قوموں کی نقالی کا شوق۔

9۔ اس تعلیم کے سبب حب مال اور حب جاہ کا بڑھ جانا۔

10۔ شوہر کی خدمت، اولاد کی تربیت، گھر کی دیکھ بھال اور صفائی وغیرہ فطری ذمہ داریوں سے غفلت۔

11۔ دفتروں میں ملازمت اختیار کرنا جو دین ودنیا دونوں کی تباہی کا باعث ہے۔

12۔ مردوں پر ذرائع معاش تنگ کرنا۔

13۔ شوہر پر حاکم بن کر رہنا۔

مخلوط طریقہ تعلیم میں مذکورہ مفاسد کے علاوہ لڑکوں سے اختلاط اور بے تکلفی کی وجہ سے لڑکوں اور لڑکیوں کی آپس میں دوستی، عشق بازی، بدکاری اور اغواء جیسے گھناؤنے مفاسد بھی پائے جاتے ہیں۔اس لئے عصر حاضر کے تعلیمی اداروں میں عورتوں کو تعلیم دلانا جائز نہیں۔(78)

عورت کے لئے عصر حاضر کے میڈیکل کالجوں میں تعلیم حاصل کرنا جائز نہیں۔خواہ مخلوط ہو یا غیر مخلوط۔ نیز کیونکہ پڑھانے والے دونوں صورتوں میں مرد اساتذہ ہوتے ہیں عورتوں کے لئے طبی تعلیم کی صحیح صورت یہ ہے کہ مردوں سے علیحدہ انتظام ہو اور پڑھانے والی خواتین ہوں۔ نیز مردوں کی چیر پھاڑ بھی حرام ہے۔عملی مشق کے لئے انسانی ڈھانچوں کی بجائے حیوانات کے ڈھانچے استعمال کئے جائیں۔ممالک اسلامیہ میں مسلمان خواتین ڈاکٹروں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ لڑکیوں کے لئے علیحدہ میڈیکل کالجوں اور ہسپتالوں کا انتظام بسہولت کیا جاسکتا ہے۔(79)

عورت کو بقدر ضرورت لکھنا سکھانا جائز ہے۔ البتہ اگر آثار و قرائن سے کسی عورت کی طبیعت میں شر ظاہر ہو اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو جائز نہیں۔(80)

وہ کیا آثار و قرائن ہوں کون تعین کر سکتا ہے؟

پہلے جن خواتین نے ٹریننگ لی وہ کس سے لی؟ جب انہوں نے ناجائز کیا تو آگے کا جواز کیسے؟

قرآن و حدیث میں عورت کو سخت پردے کی تاکید ہے اور عورت کے باہر نکلنے میں مفاسد کثیرہ کے پیش نظر عورت کا تفریح کے لئے گھر سے باہر نکلنا جائز نہیں۔ اگر نکلے گی تو اس کے علاوہ اس کے اولیاء اور شوہر سخت گنہگار ہوں گے اور ان سب پر ایسے فسق و فجور سے توبہ کرنا فرض ہے۔

1۔ چند دلائل۔ عورت کو بلا ضرورت برقع اوڑھ کر بھی گھر سے نکلنا حرام ہے۔

2۔ و قرن فی بیوتکن ......

3۔ و اذا سألتموهن ...... یعنی سوال و جواب کے وقت بھی عورت برقع میں لپٹ کر سامنے نہ جائے بلکہ وراءِ حجاب رہ کر ضروری بات پوری کی جائے۔

اسی طرح چند احادیث بھی ہیں۔

1۔ عورت برقع وغیرہ میں لپٹ کر بھی باہر نکلے گی تو محارم پر نظر پڑے گی۔ حدیث میں امہات المومنین کو نابینا صحابی کی طرف دیکھنے سے منع فرمایا گیا۔

2۔ باہر نکلنے میں منکرات و فواحش، عریاں عورتوں اور تصاویر پر نظر پڑے گی جس کا قلب پر برا اثر پڑے گا۔ صرف عورتوں کے قلب پر پڑے گا؟

3۔ گانوں باجوں کی آوازیں کان میں پڑیں گی، قلب متاثر ہو گا۔

4۔ بے دین لوگوں کی مختلف قسم کی آوازیں کان میں پڑیں گی۔

5۔ اس زمانے میں غلبۂ فساد کی وجہ سے گھر سے باہر ہر طرف فسق و فجور کا ماحول ہوتا ہے جس سے فضاء تک متاثر ہوتی ہے اور انسان کے قلب پر اثر پڑتا ہے۔

6۔ عورت اگر پردے میں بھی نکلے تو فساق و فجار اس کی طرف غور سے دیکھتے ہیں اور ان کا میلان اس کی طرف ہوتا ہے اور اس کی سبب عورت بنی اس لئے یہ بھی گناہ گار ہوئی۔ اس لئے قرآن و حدیث میں اشخاص کا پردہ بھی ضروری قرار

دیا گیا ہے۔ مذکورہ مفاسد اگرچہ مردوں کے خروج میں بھی پائے جاتے ہیں مگر عورتوں اور مردوں کے خروج میں دو وجہ سے فرق نہیں۔

i۔ مرد کا خروج ضروریات دینیہ و دنیویہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ اس کی حفاظت فرماتے ہیں۔ عورت کا تفریحاً نکلنا ضرورت میں داخل نہیں۔

ii۔ حفظ صحت کے لئے بھی مردوں کو باہر نکلنے کی ضرورت ہے۔ عورت کو ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ اللہ نے مختلف قسم کی مخلوق پیدا فرمائی ہے۔ اس کی صحت کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں وہ اللہ نے اس کے ماحول میں پیدا فرما دی ہیں اور اس کو ماحول کے مطابق بنا دیا ہے۔ پھر مختلف قسم کی مخلوق کے افراد میں بھی باہم تفاوت ہوتا ہے۔ ہر فرد کی جو طبیعت اللہ نے بنائی ہے اس کے ماحول کو اس کے لئے سازگار بنا دیا ہے۔ روزمرہ اس کا مشاہدہ اور تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ جن علماء و مشائخ کے لئے اللہ نے ایک جگہ بیٹھ کر دلجمعی سے کام کرنا مقدر فرما دیا ہے ان کی صحت اسی ماحول میں ٹھیک رہتی ہے۔ باہر کہیں سفر پر جاتے ہیں تو بیمار ہو جاتے ہیں اور جن کے لئے اللہ نے باہر نکل کر دوسرے ممالک میں تبلیغ، اشاعت دین اور اصلاح عوام کا کام مقدر فرما دیا ہے ان کی صحت پے در پے سفر کرنے سے ہی ٹھیک رہتی ہے۔ چند دن گھر رہتے ہیں تو بیمار رہتے ہیں۔

عورتوں کو **وقرن فی بیوتکن** کا حکم ہے۔ اس لئے اللہ نے گھر کے اندر کا ماحول ان کے لئے سازگار بنا دیا ہے۔

جس عورت کو صحت کے لئے گھر سے باہر نکلنے کی ضرورت محسوس ہو تو یہ اس کی دلیل ہے کہ کثرت معاصی سے اس کی فطرت تبدیل ہوگئی ہے یہ اس کے بے دین ہونے کی علامت ہے۔ دیندار عورتوں کی صحت گھر ہی میں ٹھیک رہتی ہے۔ ہاں صحت کے لوازم میں سے ورزش مسلمات میں سے ہے اور گھر کے کام کاج سے عورتوں کی ورزش ہوتی رہتی ہے۔ ورزش کا معیار یہ ہے کہ سانس تیز ہو جائے، پسینے آنے لگیں، تھکاوٹ محسوس ہو۔ اگر عورت کو گھر میں اتنا کام نہیں ہے تو چکی پیسیں۔ عورتیں گھر کا کام تو کرتی نہیں اس کے لئے ملازمہ رکھتی ہیں اس لئے صحت کے لئے گھر سے باہر نکلنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔(81)

اسی طرح کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ:

> ایسے مریض جن کے صحت یاب ہونے کا امکان طبی نقطۂ نگاہ سے بالکل نہیں ہوتا یا بہت کم ہوتا ہے مثلاً فالج دماغ (Coma) نظیف من شریان الدماغ۔ ورم الدماغ۔ حبوط القلب وغیرہ ان کو مشینی مساعدہ یعنی مشینوں کے ذریعے اور مختلف طبی اور برقی آلات کے ذریعے ان کی ظاہری کیفیت حیاۃ کو جاری رکھا جا سکتا ہے اور یہ عمل غیر معینہ مدت تک جاری رکھا جا سکتا ہے اگر اس سلسلے کو منقطع کر دیا جائے تو مریض چند گھنٹوں سے لے کر چند دنوں کے اندر مکمل طور پر وفات پا جاتا ہے.........فقہاء کے مطابق کسی مریض یا ضرر رسیدہ شخص کا ضرر اتنا شدید ہے کہ علاج کے ذریعہ اس کا شفایاب

ہونا موہوم بھی نہیں ہے بلکہ صفر کے درجہ میں ہے اور ایسے مریض کے علاج کے بارے میں اطباء کا فیصلہ یہ ہے کہ صحت یاب تو نہیں ہو گا زیادہ سے زیادہ حیاۃ کی کیفیت باقی رکھی جا سکے گی لیکن وہ کسی کام کا نہیں رہے گا اور اسی حالت میں پڑا رہے گا۔اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ ایسے مریض کا علاج بے فائدہ ہے۔اضاعت مال ہے اضاعت وقت ہے۔ بلکہ ظاہری حالت حیاۃ کو باقی رکھ کر مریض کو حالت مرض میں ایذاء رسانی اور اس کو تکلیف دینا ہے انہی وجوہ کی بناء پر مزید علاج جاری رکھنا شرعی اور طبی نقطۂ نگاہ سے بھی جائز نہیں۔گناہ معصیت بلکہ طبعی مدت کے خلاف بلا فائدہ اور ناجائز مقابلہ ہے ....ایسی حالت کے اندیشے کی صورت میں مریض کو ترک علاج کی وصیت کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے وہ اپنے پسماندگان اور ورثاء کو وصیت کرے کہ اس حالت میں اس کا علاج جاری رکھنے کی بجائے بند کر دیا جائے۔ (82)

اس معاملے میں بھی جدید ایجادات سے محض فائدہ نہ اٹھانے کی بات ہے کیونکہ اللہ کا حکم تو آخری دم تک نا امید نہ ہونے کا ہے اور جدید دور میں اگر مشینیں اس معاملے میں معاون ہو گئی ہیں تو ان سے فائدہ اٹھانا دراصل اللہ کی نعمتوں (دماغ وغیرہ) کو استعمال کرتے ہوئے اسی کے حکم (تدبر وتعقل کی تلقین) کی تعمیل ہے لہٰذا محقق کی ناقص رائے میں یہاں بھی ترک علاج کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

حوالہ جات

1۔ رحمٰن، عزیز، مفتی، عزیز الفتاویٰ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند)، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، 2001ء، ج 2، ص 707

2۔ رضا، احمد، امام، فتاویٰ رضویہ، رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، س ن، ج 13، ص 365

3۔ ......ایضاً......، ص 381

4۔ ......ایضاً......، ج 19، ص 502

5۔ عثمانی، احمد ظفر، گمتھلوی عبدالکریم، امداد الاحکام (تکملہ، امداد الفتاویٰ)، مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2005ء، ج 3، ص 98-492

6۔ حماد، عبدالستار، محمد حافظ، فتاویٰ اصحاب الحدیث، مکتبہ اسلامیہ اردو بازار لاہور، س ن، ص 74-273, 268

7۔ کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان، س ن، ج 8، ص 77

8۔ ......ایضاً......، ج 8، ص 80

9۔ احمد، رشید، مفتی، احسن الفتاویٰ، ایم ایچ سعید کمپنی ادب منزل کراچی، س ن، ج 7، ص 24 ,23

10۔ عبدالرحیم، محمد، قاری، فتاویٰ رحیمیہ، دارالاشاعت اردو بازار لاہور، س ن، ج 9، ص 256 ,255

11۔ امینی، تقی، علامہ، اسلام اور جدید دور کے مسائل، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن، ص 192

12۔ رضا، احمد، امام، فتاویٰ رضویہ، رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، س ن، ج 17، ص 62-361

13۔ حسین، مزمل، شیخ، مہر شدہ فتویٰ از دارالافتا جامعہ اسلامیہ، بنوری ٹاؤن، فرید بک سٹال لاہور، س ن

14۔ ......ایضاً......، ج 4، ص 125-111

15۔ کرم، شاہ، الازہری، پیر، ضیاء الامت کے عدالتی فیصلے، ضیاء القرآن پبلی کیشنز لاہور، س ن، ص 88 تا 92

16۔ عثمانی، تقی، مولانا، فقہی مقالات، میمن اسلامک پبلشرز کراچی، 1994ء، ج 1، ص 141 تا 155

17۔ لدھیانوی، یوسف، محمد، مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، مکتبہ لدھیانوی بنوری ٹاؤن کراچی، س ن، ج 4، ص 266 تا 270

18۔ عبدالسلام، مفتی، مولانا، جواہر الفتاویٰ، اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی، ج 1، ص 555 تا 559

19۔ سعیدی، رسول، غلام، شرح صحیح مسلم، رومی پبلی کیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور، نومبر 2004ء، ج 2، ص 859

20۔ القرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، مترجم فلاحی، اصغر، زاہد، فتاویٰ ڈاکٹر یوسف القرضاوی، دارالنوادر، اردو بازار لاہور، 2005ء

21۔ لدھیانوی، یوسف، محمد، مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، مکتبہ لدھیانوی بنوری ٹاؤن کراچی، س ن، ج 7، ص 358

22۔ امرتسری، ثناء اللہ، ابوالوفاء، مرتب راز، داؤد، محمد، مولانا، فتاویٰ ثنائیہ، النور اکیڈمی مکتبہ ثنائیہ بلاک 19 سرگودھا، س ن، ج 2، ص 281

23۔ مشکوٰۃ، حدیث 3046، مکتبہ رحمانیہ، س ن، ج 2، ص 18

24۔ لدھیانوی، یوسف، محمد، مولانا، آپ کے مسائل اوران کا حل، مکتبہ لدھیانوی بنوری ٹاؤن کراچی، س ن، ج 7، ص 358

25۔ کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان، س ن، ج 4، ص 189 ,188

26۔ سعیدی، رسول، غلام، شرح صحیح مسلم، رومی پبلی کیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور، جون 2004ء، ج 2، ص 726

27۔ ......ایضاً......، ج 2، ص 727

28۔ ......ایضاً......، ج 2، ص 728

29۔ کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان، س ن، ج 9، ص 201

30۔ ......ایضاً......، ص 206

31۔ عبدالرحیم، محمد، قاری، فتاویٰ رحیمیہ، دارالاشاعت اردو بازار لاہور، س ن، ج 6، ص 24

32۔ حماد، عبدالستار، ابو محمد، فتاویٰ اصحاب الحدیث، مکتبہ اسلامیہ اردو بازار لاہور، س ن، ص 261

33۔ عثمانی، احمد، ظفر، گمتھلوی عبدالکریم، امداد الاحکام، دارالعلوم کراچی، 2005ء، ج 2، ص 157

34۔ حنبل، بن احمد، امام، مسند احمد بن حنبل، بروایت حضرت علیؓ

35۔ تھانوی، اشرف، مولانا، شفیع محمد، مفتی، امداد الفتاویٰ، مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2004ء، ج 2، ص 181

36۔ رحمٰن، عزیز، مفتی، عزیز الفتاویٰ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند)، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، 2001ء، ص 392

37۔ ......ایضاً......، ص 460

38۔ ......ایضاً......، ص 559

39۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، کتاب الاحکام، باب ترجمۃ الحکام، الجزالتاسع، المکتبۃ النہضۃ الحدیثۃ، المکۃ المکرّمہ، 1376ھ، ص 63

40۔ ......ایضاً......، ص 344

41۔ ......ایضاً......، ص 357

42۔ رضا، احمد، امام، فتاویٰ رضویہ، رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، س ن، ج 24، ص 562 ,561

43۔ ......ایضاً......، ج 21، ص 198-195

44۔ احمد، رشید، مفتی، احسن الفتاویٰ، ایم ایچ سعید کمپنی ادب منزل کراچی، س ن، ص 203 ,204

45۔ ......ایضاً......، ص 206

46۔ تھانوی، اشرف، مولانا، شفیع محمد، مفتی، امداد الفتاویٰ، مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2004ء، ج 3، ص 32 ,243 ,253

47۔ عثمانی، احمد ظفر، امداد الاحکام (تکملہ، امداد الفتاویٰ)، مکتبہ دار العلوم کراچی، 2005ء، ج 4، ص 334

48۔ امرتسری، ثناء اللہ، ابوالوفاء، مرتب راز، داؤد، محمد، فتاوی ثنائیہ، النور اکیڈمی مکتبہ ثنائیہ بلاک 19 سرگودہا، س ن، ج 1، ص 204

49۔ ......ایضاً......، ج 2، ص 66

50۔ حماد، عبدالستار، ابو محمد، فتاویٰ اصحاب الحدیث، مکتبہ اسلامیہ اردو بازار لاہور، 2006ء، ص 261

51۔ چاڈ گالی، عبدالسلام، مفتی، جواہر الفتاویٰ، اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی، س ن، ج 2، ص 562-565

52۔ ......ایضاً......، ج 3، ص 211-213

53۔ ......ایضاً......، ج 3، ص 226

54۔ کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان، س ن، ص 233, 234

55۔ ......ایضاً......، ج 9، ص 235

56۔ عبدالرحیم، محمد، قاری، فتاویٰ رحیمیہ، دار الاشاعت اردو بازار لاہور، س ن، ج 9، ص 146

57۔ لدھیانوی، یوسف، محمد، مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، مکتبہ لدھیانوی بنوری ٹاؤن کراچی، س ن، ج 7، ص 54-80

58۔ نعیمی، اقتدار حسین، مفتی، صاحبزادہ، العطایۃ الاحمدیہ فی فتاویٰ نعیمیہ، ضیاء القرآن پبلی کیشنز کراچی، پاکستان، 1976ء، ج 1، ص 229-207

59۔ ......ایضاً......، ج 1، ص 305-315

60۔ نعیمی، اقتدار حسین، مفتی، صاحبزادہ، العطایۃ الاحمدیہ فی فتاویٰ نعیمیہ، ضیاء القرآن پبلی کیشنز کراچی، پاکستان، 1976ء، ج 4، ص 330-370

61۔ عزیز الفتاویٰ (فتاویٰ دار العلوم دیوبند)، دار الاشاعت اردو بازار کراچی، 2001ء، ج 2، ص 822-830

62۔ لدھیانوی، یوسف، محمد، مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، مکتبہ لدھیانوی سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن کراچی، ج 3، ص 330

63۔ احمد، رشید، مفتی، احسن الفتاویٰ، ایم ایچ سعید کمپنی ادب منزل کراچی، س ن، ج 8، ص 200, 201

64۔ عثمانی، تقی، علامہ، فقہی مقالات، میمن اسلامک پبلشرز کراچی، ج 2، ص 133

65۔ عثمانی، تقی، علامہ، عدالتی فیصلے، ادارہ اسلامیات لاہور و کراچی، اشاعت دوم، 2000ء، ج 1، ص 147

66۔ ......ایضاً......، ص 151

67۔ عثمانی، تقی، علامہ، فقہی مقالات، میمن اسلامک پبلشرز کراچی، ج 4، ص 134, 133

68۔ ......ایضاً......، ص 379

69۔ عثمانی، تقی، علامہ، فقہی مقالات، ج 4، ص 367

70۔ ......ایضاً......، ص 369

71۔ کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان، س ن، ج 1، ص 335

72۔ ......ایضاً......، ج 4، ص 204

73۔ عثمانی، احمد، ظفر، گمتھلوی عبدالکریم، امداد الاحکام، مکتبہ دار العلوم کراچی، 2005ء، ج 2، ص 127

74۔ پھلواروی، جعفر، مولانا، اجتہادی مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع 1994ء، ص 195

75۔ ......ایضاً......، ص 195, 196

76۔ احمد، رشید، مفتی، احسن الفتاویٰ، ایم ایچ سعید کمپنی ادب منزل کراچی، س ن، ج 8، ص 31

77۔ ......ایضاً......، ج 8، ص 33

78۔ ......ایضاً......، ج 8، ص 34

79۔ ......ایضاً......، ج 8، ص 34

80۔ ......ایضاً......، ج 8، ص 49, 50

81۔ ......ایضاً......، ج 3، ص 504-518

82۔ محمود، مفتی، مولانا، فتاویٰ مفتی محمود، مولانا ریاض درانی جمعیہ پبلی کیشنز لاہور، س ن، ج 1، ص 422

باب سوم

اجتہاد سے متعلق معتدل رجحان کا جائزہ

اسلام کے بارے میں بحیثیت دین اور اسلامی قانون معروف ہے کہ اس میں ہر دور اور زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت ہے اور یہ صلاحیت اس کے اصول ''اجتہاد'' کی بدولت ہے۔ دور اور زمانہ کے بدلنے سے حالات میں تبدیلی ناگزیر ہے۔ اس تبدیلی کو محسوس کر کے اس سے ہم آہنگ قوانین کی تشکیل ہی قانون کو دوام عطا کرتی ہے۔ اس تبدیلی کو علماء اور مفکرین نے محسوس کیا تو اس سے قوانین میں تبدیلی ضروری تھی۔ کچھ علماء نے مشرق و مغرب دونوں کے حالات کو دیکھا اور ان میں تقابل بھی کیا۔ مشرقی و مغربی تعلیم بھی حاصل کی تو ان کی آراء میں روایت پسند طبقے کی آراء سے فرق پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ برصغیر میں علامہ اقبال نے اس تبدیلی کو محسوس کیا۔ ان کی رائے میں اجتہاد اسلام کا اصول حرکت ہے۔ علامہ تقی امینی کی تعلیم میں تو گو مغرب کا حصہ نہیں مگر فقہ اسلامی کی تدوین میں ان کا کام بھی اہم نوعیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ بیسویں صدی کے ممتاز ترین محقق ہیں۔ انہوں نے مشرق و مغرب کو بڑے غور سے دیکھا اور نئے پیش آمدہ حالات کے مطابق آراء پیش کیں۔ اس باب میں اجتہاد پر معتدل (Moderate) رجحان کے جائزے کے ضمن میں ان تین شخصیات کے کام کا جائزہ لیا جائے گا۔

1۔ علامہ محمد اقبال

2۔ علامہ تقی امینی

3۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ

1۔ علامہ محمد اقبال اور اجتہاد

علامہ اقبال برصغیر کے مسلمانوں کے ایک حساس دور میں 1938ء میں پیدا ہوئے۔عصر حاضر میں ان کا نام پورے عالم اسلام میں ایک معتبر نام ہے۔ علامہ نے اپنی نثر و نظم کے ذریعے امت کی اصلاح کا فریضہ انجام دیا ہے۔علامہ محمد اقبال کی شخصیت اپنے پیغام میں (خواہ نثر یا شاعری) حرکت جدوجہد اور سعی مسلسل کے لئے معروف حیثیت رکھتی ہے۔علامہ نے اپنے دور میں اہم ترین مسائل پر اظہار خیال کیا اور اپنی قوم کے زوال کے اسباب کی درست اور بروقت نشاندہی کی۔ دینی حوالے سے مسلمانوں کے زوال کی سب سے بڑی وجہ اجتہاد کا نہ ہونا ہے۔علامہ کا خطبہ The principle of movement in the structure of Islam اجتہاد کے حوالے سے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔

ا۔ اجتہاد کا تعارف اور دائرہ کار

علامہ نے انتہائی مختصر انداز میں اس موضوع پر وقیع علمی آراء دی ہیں۔علامہ عصر حاضر میں اجتہاد کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ درج بالا خطبے میں اجتہاد کی تین تعریفیں کی گئی ہیں۔

i۔ اجتہاد کو اصول حرکت کہا ہے لکھتے ہیں:

"What than is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as Ijtihad". (1)

ii۔ اجتہاد آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام ہے۔

"The word literally means to exert. In the terminology of Islamic law it means to exert with a view to forming an independent Judgement on a legal question". (2)

iii۔ اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام ہے۔

"These schools of law three degrees of Ijtihad complete. Complete authority in legislation which is practically confined to the founders of the schools.

2. relative authority which is to be exercised within the limits of a particular school.

3. special authority which relates to the determining of the law applicable to a particular case left undetermined by the founders." (3)

ان تعریفوں سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ہر دور میں اجتہاد کے عمل کے تسلسل کے قائل ہیں۔ برصغیر کے دور زوال میں علامہ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔ اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں لکھتے ہیں:

> حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہاء کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے۔ ایک نظر ثانی کی محتاج ہے۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کئے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگرچہ شیعہ مفسروں نے بعض بعض اصول کی تشریح میں ایک حیرتناک وسعت نظر سے کام لیا ہے تاہم جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح جناب ابوحنیفہ نے کی ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی۔ اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکماء اور علماء کی یادگاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حقدار تھا۔ دینی خدمت کے اس حصے یعنی فلسفۂ شریعت کی تشریح وتوضیح میں امیرالمومنین جناب علی کے بعد جو کچھ اس فلسفی امام نے سکھایا ہے قوم اسے کبھی فراموش نہیں کرے گی۔ لیکن اگر موجودہ حالات زندگی پر غور وفکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لئے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ ومتخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب ومنظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ (4)

علامہ اقبال کے اس طویل اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقہی ذخیرے پر کن خطوط پر نظر ثانی کی رائے رکھتے ہیں۔ علامہ اقبال موجودہ دور کی ضرورتوں کے حوالے سے اصول وقوانین کے مرتب کئے جانے کے حامی ہیں۔ علامہ اسی کو عصر حاضر کی سب سے بڑی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے Jurisprudence پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا''۔ (5)

علامہ کے خیال میں اصول فقہ پر نئی نگاہ ڈالنے سے قرآن کے احکام کی تعمیل عصر حاضر کے تقاضوں سے زیادہ بہتر انداز میں ہو سکے گی اور اس کو علامہ تجدید کا کام قرار دیتے ہیں اور ان کے خیال میں فقہائے اربعہ کے کام پر اجتہاد کا دروازہ بند نہ کرنے سے قرآن کی ابدیت ثابت ہوتی ہے اور یہ قرآن کی روح کے عین مطابق ہے۔

اسی طرح لکھتے ہیں:

میرا مقصود یہ ہے کہ زمانۂ حال کے جیورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں اس سے پہلے مسلمانوں نے عقائد کے متعلق ایسا ہی کیا یونان کا فلسفہ ایک زمانے میں انسانی علوم کی انتہاء تصور کیا گیا مگر جب مسلمانوں میں تنقید کا مادہ پیدا ہوا تو انہوں نے اسی فلسفے کے ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ کیا اس عصر میں معاملات کے متعلق بھی ایسا کرنا ضروری ہے۔(6)

علامہ نے اس بات کو مختلف مقامات پر مختلف پیراؤں میں بیان کیا ہے مثلاً اپنے چوتھے لیکچر "The Human ego his freedom and immorality" میں لکھتے ہیں:

The task before the modern muslim is therefore immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past. Perhaps the first muslim who felt the urge of a new spirit in him was Shah Wali Ullah of Dehli. The man however who fully realized the importance and immensity of the task and whose deep insight into the inner meaning of history of muslim thought and life, combined with a broad vision engendered by his wide experience of men and manners, who would have made him a live link between the past and the future was Jamaluddin Afghani. If his indefatigable but divided energy could have devoted itself entirely to Islam as a system of human belief and conduct, the world of Islam, intellectually speaking would have been on a much more solid ground today. The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge even though we may be led to differ from these who have gone before us. This I propose to do in regard to the subject of the present lecture. (7)

علامہ بار بار اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ماضی کے فقہی ذخیرے کو پیش نظر ضرور رکھیں۔ اس سے فائدہ ضرور اٹھائیں مگر اس کو حرف آخر نہ سمجھیں۔ اس میں تبدیلی، اضافہ وغیرہ بھی کیا جاسکے اور اگر ضرورت ہو تو اس کو چھوڑ کر نیا اصول بنایا جائے۔ فقہی ذخیرہ قرآن کی طرح ضروری نہیں ہے بلکہ تشکیل جدید کا یہ کام ناگزیر ہے۔ جیسا کہ مولانا جعفر پھلواروی لکھتے ہیں:

''آج زندگی کے بے شمار گوشے ہیں جو اپنے فقہی قوانین کا ازسرنو جائزہ لینے کا تقاضا کررہے ہیں اگر ان سے صرف نظر کیا گیا تو پوری شریعت جامد بن کر رہ جائے گی''۔(8)

مولانا جعفر اسی بات کو خود اقبال کی زبان سے بھی نقل کرتے ہیں۔ اپنے مضمون میں انہوں نے علامہ کے درج ذیل اشعار نقل کیے ہیں:

صد جہاں تازہ در آیات اوست
عصر ہا پیچیدہ در آنات اوست
چوں کہن گردد جہانے در برش
می دھد قرآن جہان دیگرش (9)

اسی طرح سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے اس مبحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی تھی جو میری نظر سے گزری ہے مگر افسوس ہے کہ یہ نہایت مختصر ہے اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔ (10)

اجتہاد کی اس اہمیت اور ضرورت کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اجتہاد کا دائرہ کار کیا ہے۔ علامہ اقبال سب کے سب معاملات کی اجتہاد کے ذریعے تعبیر نو کے قائل ہیں بلکہ وہ تو نہ صرف معاملات اور علم الکلام کے علاوہ اصول قانون کی تعبیر نو کا عزم رکھتے ہیں اور اصولی قانون کو بھی اجتہاد کے دائرے میں لے آتے ہیں۔ اپنے مضمون قومی زندگی میں وہ اس بات کی ضرورت پر زور دیتے ہیں کہ جس طرح کا کام امام ابوحنیفہ نے سرانجام دیا تھا اس نوعیت اور اسی درجے کے کام کی اب پھر ضرورت ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

''اس طرح اسلامی قانون کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ ومتخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب ومنظم کرسکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے کہ جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکنہ صورتوں پر حاوی ہو''۔(11)

درج بالا عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ اصول قانون میں بھی تبدیلی اور وسعت کے قائل ہیں۔ علامہ اقبال اس حوالے سے ترکوں کی تعریف کرتے ہیں کہ انہوں نے زبردست اخلاقی جرأت اور جدوجہد کا ثبوت دیا ہے اور زندگی کی پیچیدگیوں کا سامنا کرتے ہوئے نئی اقدار پیدا کی ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

> The question which confronts him today and which likely to confront other muslim countries in the near future is whether the law of Islam is capable of evolution, a question which will require great effort and is sure to be answered in affirmative, provided the world of Islam approaches it the spirit of Ummar the first critical and independent mind in Islam. (12)

علامہ کی تحریر سے واضح ہے کہ وہ اصولِ قانون میں ارتقاء کے قائل ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں اجتہاد کا دائرہ کار نہایت وسیع ہے۔ البتہ اس کی صورتوں یا مرتبوں کا تعین ضروری ہے اور خطبہ کے شروع میں اقبال اجتہاد کی تین تعریفیں بیان کرتے ہیں۔ اقبال اجتہاد کو اصول حرکت قرار دیتے ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ معاشرتی تبدیلیوں اور تمدن کی وسعت کے پیش نظر اجتہاد سے اصول قانون میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ پھر اقبال نے اجتہاد کو آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام قرار دیا۔ جس سے کسی مخصوص فقہی مسلک یا اصولوں کی شرط کا لزوم ختم ہوتا ہے۔ اور پھر اقبال نے اجتہاد کو قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام قرار دیا۔ اصولی حرکت کے طور پر اقبال اجتہاد کے ذریعے مذاہب فقہ کے اصولوں کو ارتقا پذیر قرار دیتے ہیں۔ یہ علامہ کی بہت جرأت مندانہ اجتہادی رائے ہے جبکہ اکثر مفکرین اصولوں میں اس حد تک اجتہاد کے قائل نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال امام ابوحنیفہ کے طریق اجتہاد کو پسند کرتے ہیں جنہوں نے نہ صرف قیاس کو وسعت دی جس کی وجہ سے قیاًس کہلائے بلکہ استحسان کا اصول متعارف کرایا۔ ان کے برخلاف امام شافعی نے استحسان کی مخالفت کی۔

ڈاکٹر خالد مسعود لکھتے ہیں:

> علامہ اقبال یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ اجتہاد ایک دینامی Dynamic اصول ہے چنانچہ اسلامی قانون کو حرکت اور ترقی کے لئے کسی خارجی عامل کی ضرورت نہیں بلکہ اس قانون کی اپنی فطرت اور اس کے مقاصد اور تقاضے اسے زندگی کی حقیقتوں کے قریب رکھنے کے لئے اور انسانی فلاح و بہبود کی تکمیل کے لئے اس کی مادی سعادت اور روحانی بالیدگی کے حصول کے لئے اندرونی طور پر اسے مجبور کرتے ہیں کہ تعبیر اور توسیع کا عمل جاری رہے۔ اس عمل کے لئے معیارات کیا ہوں اور طریق کار کیا ہوگا اس کی تشریح علامہ کے ہاں اجتہاد کی دوسری دو تعریفوں سے ملتی ہے۔ (13)

ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کی اجتہاد کی تعریفوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آزادانہ رائے اور فیصلے کے حوالے سے اجتہاد کا لفظ دور حاضر میں کئی نئے مفاہیم کے طور پر استعمال ہوتا ہے جن میں عقلیت پسندی، تجدید اور تشکیل نو شامل ہیں۔ یہ اصطلاحات مختلف ادوار میں مختلف مفاہیم کی حامل رہی ہیں اور اگر ان میں سے ہر ایک کو جزوی طور پر لیا جائے تو وہ مثبت کے بجائے منفی نتائج کی طرف راہنمائی کرتی ہیں جیسا کہ اگر جدت یا وسیع اختیار کو بلا قید و شرط دیکھا جائے تو وہ اجتہاد کے بجائے نصوص پر عمل سے بچنے کی تاویلات بن جائیں گی اور یہ سب امور بھی علامہ کے پیش نظر ہیں جیسا کہ وہ اپنی نظم و نثر میں اس کا اظہار کرتے رہے ہیں۔

اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزم شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ (14)

تجدید اگر بے قید ہو تو وہ مقاصد کے حصول کے بجائے تاویل محض ہے۔ یہاں ایک اور بات بھی اہم ہے وہ یہ کہ تجدید یعنی Reformation کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی لائے بغیر اصلاح کی جائے اس کا لازمی مفہوم یہ بنتا ہے کہ غلطیوں کی اصطلاح کی جائے۔ جبکہ تشکیل نو یعنی Reconstruction کا مطلب یہ ہے کہ محض بنیاد کو قائم رکھتے ہوئے نیا ڈھانچہ کھڑا کیا جائے۔ اس نقطہ کو علامہ نے خصوصی اہمیت دی۔ اس کے لئے علامہ معاصر حالات کے جائزے کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ علامہ کے خیال میں عالم اسلام اس وقت جمود میں ہے اور ماضی قریب میں دنیا میں جو کچھ ہوا اس کے تناظر میں عالم اسلام کو اپنی راہیں متعین کرنی چاہئیں۔ لکھتے ہیں:

> It is the duty of the leaders of the world of Islam today to understand the real meaning of what has happened in Europe and then to move forward with self control and clear insight into the ultimate aims of Islam as Social Polity. (15)

ڈاکٹر خالد مسعود نے علامہ کے آزادانہ رائے کے مفہوم کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:

''علامہ اقبال تجدید کے بجائے تشکیل نو کے مفہوم کو بہتر سمجھتے تھے۔ اس سے اسلامی تعلیمات کی دینامیت کا اظہار بھی ہوتا ہے اور تجدید مذہب کے مفہوم میں علاقائیت اور میکانکیت کا ازالہ بھی ہوتا ہے۔ آزادانہ ارئے کا ایک مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کسی مذہب کی پابند نہ ہو''۔ (16)

ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کی تیسری تعریف ''اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام ہے'' کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ اجتہاد کے حوالے سے جو درجہ بندی رائج ہے اس کی رو سے مجتہد مستقل کے اختیار کو اقبال قانون سازی کے مکمل اختیار سے تعبیر کرتے ہیں جبکہ مجتہد فی المذہب کے پاس قانون سازی کا محدود اختیار اور مجتہد فی المسائل کے پاس قانون سازی کا مخصوص اختیار ہے۔ ان تعریفات کی رو سے اجتہاد کا دائرہ کار نہایت وسیع ہو جاتا ہے مگر اقبال اس وسیع اختیار کے غلط استعمال سے بھی فوراً آگاہ کر دیتے ہیں اور اس کے لئے روک لگاتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> We heartily welcome the liberal movement in modern Islam, but it must also be admitted that the appearance of liberal ideas in Islam constitutes also the most critical movement in history of Islam. Liberalism has a tendency to act as a force of disintegration and the race-idea which appears to be working in modern Islam with greater force than ever may ultimately wipe of the broad human outlook which muslim people have imbibed from their religion. Further over religions and political reforms in their zeal for liberalism may over step the proper limits of reform in the absence of check on their youthful favour. (17)

یعنی نہایت واضح الفاظ میں یہ بتا دیا ہے کہ اجتہاد کی یہ سب صورتیں بلا قید و شرط نہیں ہوں گی۔ علامہ نے لوتھر کی تحریک کا حوالہ دیا کہ وہ سیاسی تحریک کس طرح تباہی کا پیش خیمہ بنی۔ لہٰذا عالم اسلام اپنے اس حرکت اور حریت کے سرچشمے کو بلاقید و شرط استعمال کے ذریعے تباہی کا ذریعہ نہ بنالیں۔ لکھتے ہیں:

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادئ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ (18)

اسی طرح لکھتے ہیں:

ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلمان کو ٹوکے
حریت افکار کی نعمت ہے خداداد

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد (19)

اسی طرح لکھتے ہیں:

گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد (20)

یعنی علامہ کا زور اس بات پر ہے کہ ذرائع اور وسائل تو موجود ہیں مگر ان سے کام لینے کے لئے طریقہ درست ہونا نہایت ضروری ہے۔ اگر ان وسائل سے کام لینے کے لئے مطلوبہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر یہ وسائل تباہی کا ذریعہ ہیں لہٰذا ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ جیسا کہ علامہ کہتے ہیں کہ کم نظر علماء کے اجتہاد سے تقلید بہتر ہے جبکہ دوسری جگہ وہ تقلید کو موت قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ تقلید تو موت ہے ہی اور کم نظر عالموں کے اجتہاد بدترین موت لہٰذا لامحالہ اجتہادی شرائط کو فروغ دیا جائے۔ جیسا کہ علامہ نے اجتہاد کے غلط استعمال کے حوالے سے فارسی میں ایک عنوان قائم کیا ''دراین معنی کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است'' اس میں لکھتے ہیں:

اجتہاد اندر زمان انحطاط　　قوم را برھم ھمی پیچد بساط
زاجتہاد عالمان کم نظر　　اقتداء بررفتگاں محفوظ تر (21)

علامہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجتہاد کی صلاحیتوں کی عدم موجودگی میں اجتہاد سے الٹا قوم کا شیرازہ بکھر جاتا ہے لہٰذا ایسے موقع پر اجتہاد کی بجائے علمائے سلف کی پیروی میں عافیت ہے۔ لکھتے ہیں:

نقش بردل معنی توحید کن　　چارۂ کار خود از تقلید کن (22)

اس نظم میں لکھتے ہیں:

معمول گردو چو تقویم حیات　　ملت از تقلید سی گیرد ثبات
راہ آباد رو کہ این جمیعت است　　معنی تقلید ضبت ملت است (23)

علامہ نے اس مقام پر غلط اور بے بنیاد اجتہاد کے بجائے علمائے سلف کی پیروی پر زور دیا مگر یہ پیروی بھی مکمل یا مستقل نہیں کیونکہ علامہ اپنی نظم ونثر میں اپنی حالت بدلنے پر مستقل زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ان کی نظم اجتہاد کے اندر بلا قید وشرط اجتہاد پر تقلید ہے تو ساتھ ہی مستقل تقلید پر بھی تنقید ہے۔ لکھتے ہیں:

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست
فقیہ شہر بھی رہبانیت پر ہے مجبور
کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی
اگر نہیں ہے شکست تو اور کیا ہے شکست

علامہ کے بقول شریعت تو اپنے اندر حالات و زمانہ کی رعایت رکھتی ہے۔ اور نئے تقاضوں سے عہدہ برآء ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے مگر فقیہ اگر اس روح کو نہ سمجھے اور ان کے مطابق حرکت اور سعی و عمل کا مظاہرہ نہ کرے تو وہ رہبانیت کا مرتکب ہوگا اور اس روز افزوں بدلتی دنیا کا ساتھ نہ دے سکے گا اور زوال و انحطاط سے دوچار ہوگا۔

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سیکھے — نہ کہیں لذت کردار نہ افکار عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأت اندیشہ کہاں — آہ محکومی و تقلید و زوال تحقیق
خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں — ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب — کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق (24)

انہی ملے جلے جذبات کا اظہار ایک اور مقام پر بھی کرتے ہیں:

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید — وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری — جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری (25)

علامہ کہتے ہیں کہ تقلید انسان کی صلاحیتوں کو ناکارہ کرتی ہے اور اس سے نجات کا طریقہ خودی کی پرورش اور نمود میں ہے لکھتے ہیں:

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذت نمود میں ہے (26)

یہاں خود کو علامہ ان خصوصیات کے symbol کے طور پر ایک لفظ میں ادا کر رہے ہیں جو جہد مسلسل اور ارتقاء کے لئے ضروری ہیں۔ لکھتے ہیں:

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ (27)
تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے (28)

ان سب حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اجتہاد کے لئے نہایت وسیع اجتہادات کے قائل ہیں۔ علامہ، فقہاء نے اربعہ کے بعد اجتہاد مطلق یا اجتہاد فی الاصول کی نفی کے قائل نہیں بلکہ علامہ تو اس بات سے دلیل لیتے ہیں کہ خود ان مذاہب کی تشکیل کے وقت کم وبیش 19 مذاہب فقہ موجود تھے جو کہ زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد باقی نہ رہ سکے مگر ان مذاہب کے تشکیل وارتقاء کے وقت یہ آزادانہ روش جاری تھی۔ تو اب بھی اس کی گنجائش ہے بلکہ علامہ تو امام ابوحنیفہ کے درجے کے کام کئے جانے کے متلاشی ہیں لیکن ساتھ ہی اس کے قیود و شرائط پر زور دے کر گمراہی سے بھی بچا لیتے ہیں۔

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ (29)

۲۔ اجتہاد کی اہلیت

اجتہاد کے جواز کے بعد اس کی اہلیت کا مسئلہ سامنے آتا ہے کہ اجتہاد کا حق کس کو حاصل ہے؟ عام طور پر فقہاء جن شرائط کا ذکر کرتے ہیں ان میں زیادہ اختلاف نہیں ہے۔ امام نووی نے جو شرائط مجتہد مستقل کے لئے ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔ فقہ نفس، سلامت ذہنی، ریاضت فکری، ادلۂ شرعیہ کا علم، عربی زبان پر عبور، اصول تفسیر، حدیث وفقہ کے استعمال پر مہارت اور فقہ کے بنیادی مسائل سے واقفیت۔ (30)

امام بیضاوی، امام غزالی، شیخ ابوزہرہ وغیرہ نے جن شرائط کا ذکر کیا وہ کم وبیش اس نوعیت کی ہیں۔ لہٰذا علماء کا یہ خیال رہا ہے کہ فقیہ (کیونکہ فقیہ میں ایسی شرائط جمع ہوتی ہیں) اجتہاد کرنے کا اہل ہے۔ مگر یہاں ایک مشکل یہ ہے کہ اجتہاد مطلق کی شرائط کے بیان کے باوجود علماء کا یہ خیال رہا ہے کہ مطلق اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا ہے۔ جبکہ ایسی شرائط جو کہ اجتہاد مطلق کے لئے ذکر کی جاتی ہیں ناپید نہیں رہیں۔

علامہ اقبال نے علماء کی اس رائے سے کہ اجتہاد مطلق کی شرائط ایک شخص میں جمع ہو سکتی ہیں یا نہیں کوئی بحث نہیں کی بلکہ وہ اجتہاد کا حق فرد کی بجائے اجتماع کو دیتے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the sunnies, but in practice it has always been denied ever since the establishment of schools, in as much as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are wellnigh impossible realization in a single individual. Such an attitude seems exceedingly strange in a system of law based mainly on the groundwork provided by the Quran which are embodies an essentially dynamic outlook on life. (31)

اس طرح سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہوسکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لئے اپنا امام ہو یا پوری اسلامی دنیا کے لئے ایک واحد امام ہو۔ مؤخرالذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیونکر بروئے کار آ سکتی ہے''۔(32)

علامہ نے عملاً بھی اجتماعی اجتہاد کی مثال پیش کی ہے مثلاً تحریک ترک موالات کے حوالے سے علامہ نے علماء کو اکٹھے ہوکر اس مسئلہ پر غور کرنے کی دعوت دی جبکہ کئی علماء نے فتوے جاری کر دیئے تھے۔ علامہ نے مولانا ظفر علی خان کے نام خط میں علماء کی کانفرنس بلانے کی تجویز دی اور دیگر لوگوں کے اندیشے ذکر کر کے اپنے مؤقف کی تائید میں دلائل بھی دیئے کہ ایسے وقت میں (جبکہ کوئی اسلامی اقتدار نہیں) علماء جمع ہوکر اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کر کے کوئی رائے قائم کریں۔

فی الحال تو میرے نزدیک یہی راہ کھلی ہے اور یہی راہ شریعت کی رو سے بھی اولیٰ وانسب ہے کہ حضرات علماء ایک جگہ جمع ہو کر ہر قسم کے اعتراض سننے اور پورے بحث مباحثے کے بعد مسلمانوں کے لئے ترک موالات کا پروگرام مرتب کریں اس جمعیت میں حضرات مشائخ بڑے بڑے حنفی علماء اگر ضروری ہو تو شیعہ اور اہلحدیث علماء جن کے علم وتقویٰ پر قوم کو اعتماد ہو طلب کئے جائیں۔ ایسے علماء کا انتخاب کوئی مشکل نہیں مسلمان وکلاء بھی اس بحث میں شریک ہوکر کم از کم سائل کی حیثیت سے مدد دیں۔(33)

درج بالا عبارت سے یہ واضح ہو رہا ہے علامہ اجتہاد کو اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اجتہاد کی اہلیت کی شرائط ایسی ہوں جن کو پورا نہ کیا جا سکے۔ علامہ اس کو اسلام کی روح کے خلاف سمجھتے ہیں اور اجتہاد کو ممکن بنانے کے لئے اس کا حل یہ نکالتے ہیں کہ اگر فردِ واحد میں ان شرائط کا اجتماع ممکن نہ ہو تو اجتہاد فردِ واحد کے بجائے اجتماع کو کرنا چاہئے جس میں زیادہ لوگ ان سب شرائط کو پورا کر سکیں۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے اس ضمن میں یہ تصریح کی ہے کہ قرآن وحدیث سے متعلقہ احکام اتنے زیادہ تو نہیں کہ ان پر عبور حاصل نہ کیا جا سکے۔ باقی امور کا تعلق فقہ واصول فقہ سے ہے ان کا علم اور ان کے اطلاق کی مہارت بھی ناممکن نہیں۔ اس ضمن میں ایک اہم بات عربی زبان پر عبور کا مسئلہ ہے۔ غیر عرب ماہرین فقہ کے لئے اس معاملے میں عرب ماہرین سے مشکل زیادہ ہے تو امام شاطبی نے اس سلسلے میں یہ کہا ہے کہ عربی کا علم محض ایسے مسائل میں شرط ہے جن میں نصوص سے استنباط ضروری ہو۔ ایسے مسائل جن میں استنباط نصوص کے بجائے مصالح اور مقاصد شریعت سے ہو وہاں عربی کا علم شرط نہیں ترجمہ کافی ہے۔ (34)

ڈاکٹر خالد مسعود کہتے ہیں کہ علامہ نے اس نقطۂ نظر سے شرائط اجتہاد کا تجزیہ نہیں کیا ورنہ وہ شرائط کو ناممکن قرار نہ دیتے۔ البتہ علامہ نے اس بات سے آگے چل کر اجتہاد کا حق کسی اجتماعی ادارے کو دینے کی بات کی ہے۔ قومی زندگی میں لکھتے ہیں:

> ''جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے یہ کام شاید ایک سے زیادہ ہو اور اس کی تکمیل کے لئے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے''۔ (35)

علامہ اس بات کی سختی سے ممانعت کرتے ہیں کہ آئمہ مذاہب کے بعد یہ اختیار کسی کے پاس نہیں ہے لکھتے ہیں کہ یہ دعویٰ تو خود آئمہ مذاہب نے بھی نہیں کیا کہ ان کی تعبیرات حرف آخر ہیں۔ علامہ کے خیال میں زوال وانحطاط کا علاج اجتہاد کو روک دینے میں نہیں ہے بلکہ اجتہاد کے جاری رکھنے میں ہے۔ لکھتے ہیں:

> But they don't see and our modern Ulema don't see that the ultimate fate of a people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual man. In an over organized society the individual is altogether crushed out of existence .... this a false reverence for past history and its artificial resurrection constitutes no remedy for a peoples decay. (36)

علامہ ماضی کی بے جا تقلید کے بجائے ہر دور کے نمائندوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے مسائل کا حل خود تلاش کریں۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ قرآن کی روح ہے کہ ہر نسل پچھلی نسل کے کام کو دیکھے ضرور مگر جہاں ضرورت محسوس کرے اپنے معاملات خود طے کرے۔ اس حق کو محسوس کرنے میں ان کے عصری حالات کا بھی حصہ ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

اقبال اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تشکیل نو پر فقط اس لئے زور نہیں دے رہے تھے کہ عہد حاضر کے احوال وظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ تھا بلکہ اس لئے کہ انہیں ایک طرف مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریت اور دوسری طرف روس کی ملحدانہ اشتراکیت کی نظریاتی یلغار کا خطرہ تھا۔ اقبال اجتہاد کا حق بحیثیت افراد علماء یا مجتہدین کے ہاتھ میں نہیں دیتے۔ ان کی رائے میں یہ حق دنیائے اسلام کے ممالک میں مجالس آئین ساز کو سونپا جانا چاہئے کیونکہ عہد حاضر میں فقہ اسلامی کے مآخذ اجماع کا اس صورت میں احیا ممکن ہے۔(37)

اقبال اسلام کی خصوصیت شورائیت کو نہایت اہم جانتے ہیں اور وہ اس کو دوسری اہم خصوصیت حرکت اور جہد مسلسل کے ساتھ ملانا چاہتے ہیں تاکہ اجتہاد خطرات سے محفوظ اور درست ہو سکے۔ اس سلسلے میں فوری طور پر اقبال پارلیمنٹ کو یہ اختیار دینا چاہتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

According to Sunni law the appointment of an Imam or Khilafat is indispensable. The first question in this concession is this should the Khilafat be vested in a single person? Turkey's Ijtihad is that according to the spirit of Islam the Khilafat or Imamat can be vested in a body of persons or an elected Assembly. The religions doctors of Islam in Egypt and India as far as I know have not yet expressed themselves on this point. Personally I believe the Turkish view is perfectly sound. (38)

علامہ اقبال اجتہاد کی عملی صورت فوری طور پر پارلیمنٹ کی بتاتے ہیں۔ اس سے علامہ کے مزاج کی عملیت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ علامہ ہر دور کے حالات کے مطابق تبدیلیوں کو قبول کرتے ہیں اور اس کے مطابق حل فراہم کرتے ہیں۔ پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دینے کی صورت میں جو مسائل پیش آ سکتے ہیں علامہ جزوی طور پر ان کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں مثلاً علامہ پارلیمنٹ کے ممبران کی تربیت کی تجویز دیتے ہیں۔ اس کے لئے قانون کے موجود نظام میں کچھ تبدیلیاں کی جائیں۔ اصول قانون اور اس کے اطلاق کی تربیت کی جائے اور علماء کو اس مقصد کے لئے پارلیمنٹ کا ممبر بنایا جائے۔ اس ضمن میں اقبال نے پارلیمنٹ کے غیر مسلم ممبر کے حوالے سے کوئی وضاحت نہیں کی اور اس سلسلے میں انہوں نے کہا کہ ہندوستان میں اس بارے میں ضرور مشکلات پیش آئیں گی جن کو حل کیا جانا چاہئے۔ البتہ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کا تصور اجتہاد میں اس نکتہ پر بحث کی ہے اور شاطبی کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کن کن امور میں اور کن شرائط کے ساتھ اجتہاد میں حصہ لے سکتے ہیں۔

۳۔ علامہ اقبال کا منہج استدلال

علامہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کی روح حرکت اور سعی مسلسل ہے۔ اب روح کو قائم رکھتے ہوئے علامہ ڈھانچے میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیوں کے روادار ہیں۔ علامہ اس بات کو سخت ناپسند کرتے ہیں کہ ہمارے علماء کھلے ذہن کے ساتھ معاملات پر بحث کی اجازت نہیں دیتے بلکہ اگر فقہ پر تنقیدی نوعیت کی بحث شروع کی جائے تو بہت سے علماء ناراض ہو جائیں گے اور تنازعات کو ہوا دیں گے۔ اور یہ رویہ اُس صورت میں ہے جبکہ علامہ بیضاوی نے تو علم فقہ کو اجتہاد مطلق کی شرائط میں شامل بھی نہیں سمجھا بلکہ اُس کو ان شرائط کے حصول کا ایک نتیجہ قرار دیا ہے۔ (39) ہمارے علماء ان مذاہب سے باہر نکلنے کو ہی معنوی طور پر ارتداد کے برابر جرم سمجھتے ہیں۔

علامہ اقبال عصر حاضر میں قرآن وحدیث سے براہ راست استدلال کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ صدیوں کی مسلسل محنت سے حاصل کیے ہوئے علم فقہ اور تمام فقہی مواد کے منکر ہیں بلکہ وہ اس سارے فقہی مواد کو خام مال کی حیثیت دیتے ہیں جس کی مدد سے اپنی مطلوبہ صفت ہم خود تیار کریں۔ لکھتے ہیں:

> When we study the four accepted sources of Muhammadan law and the controversies which they invoked, the supposed rigidity of our recognized schools evaporates and the possibility of a further evolutions becomes perfectly clear. (40)

علامہ کہتے ہیں کہ مصادر فقہ پر براہ راست غور وفکر سے مذاہب اربعہ پر انحصار کی سخت گیری خود بخود ختم ہونا شروع ہو جاتی ہے اور مزید ارتقاء کا امکان مکمل طور پر سامنے آتا ہے۔

علامہ نے چار مصادر کو اپنے خطبے میں الگ الگ موضوع بحث بنایا ہے اور مختصر مگر جامع انداز میں اپنے منہج کو بیان کر دیا ہے۔

(الف) قرآن مجید سے استدلال

قرآن کو علامہ نے اسلام کا اساس ماخذ قرار دیا ہے۔ علامہ اس کو بنیادی اور اولین ماخذ مانتے ہیں مگر علامہ اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ قرآن قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں ہے۔ علامہ نے اپنے خطبے میں قرآن میں موجود قواعد کا ذکر نہیں کیا اور اس سے متعلقہ اصولی علوم اور بحثیں ذکر نہیں کیں بلکہ اس کے مقصد اور طریق اثر ونفوذ کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> The Quran however is not a legal code. Its main purpose as I have said before is to awaken in man the higher consciousness of his relation with God and universe. No doubt the Quran does lay down a few general principles and rules of a legal nature, especially relating to the family the ultimate base of social life. (41)

علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ گو کہ قرآن کے کچھ احکام قانونی نوعیت کے بھی ہیں مگر اکثر ہدایات قانون کو بنانے اور متعین کرنے والی ہیں۔ جن کی روشنی میں قوانین بنائے جائیں جیسا کہ اکثر ہدایات کو انسان کی اعلیٰ تر زندگی کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔ علامہ دراصل عیسائیت اور یہودیت میں قانون اور اخلاق کی اقدار کی افراط وتفریط کے درمیان قرآن کو تناسب قائم کرنے والی ہدایت کے روپ میں دیکھتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ علامہ قرآن کو اس زندگی میں تفسیر میں استحکام پیدا کرنے والے عنصر کی حیثیت سے بھی دیکھتے ہیں۔ یہی مفہوم ہے قرآن کے اس دعوے کا کہ اس میں ہر دور اور زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت ہے۔

علامہ اس حوالے سے قرآن سے استدلال کا دائرہ وسیع کرتے ہیں۔ اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ علامہ اقبال نئے مسائل کو پرانے نظائر کے مطابق حل کرنے کی بجائے قرآن سے اخذ واستفادہ کے ذریعے حل کرنے کی رائے رکھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو علامہ کے خیال میں یہ قرآن کے اصول حرکت کے منافی ہے۔ لکھتے ہیں:

> Turning now so the ground work of legal principles in Quran it is perfectly clear that far from leaving no scope for human thought and legislative activity the intensive breadth of these principles virtually acts as an awakener of human thought. Our early doctors of law taking their clue mainly from this groundwork evolved a number of legal systems; and the student of Muhammadan history knows very well nearly half the triumphs of Islam as a social and political power were due to the legal acuteness of there doctors. (42)

علامہ کے اس اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وحی الٰہی کا مزاج یہ ہے کہ انسانی فکر کی حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ قانون سازی کی تحریک کریں اور اس تحریک کے ذریعے فقہاء نے کئی مذاہب فکر متعین کر لئے لہٰذا جب قرآن تو انسانی فکر کو آزادی اور گنجائش دیتا ہے تو مذاہب فقہ کیسے وہ آزادی سلب کر سکتے ہیں خصوصاً ایسی صورت میں جب ان آئمہ فقہاء نے خود کبھی ایسا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ البتہ علامہ یہ کہتے ہیں کہ جو اصول و احکام قرآن میں بیان ہوئے ہیں وہ ابدی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے ترکوں کے ان اجتہادات کو ناپسند کیا جو انہوں نے احکام وراثت اور نکاح وطلاق وغیرہ میں کرنے کی کوشش کی۔

(ب) حدیث سے استدلال

حدیث دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ حدیث کے حوالے سے قدیم و جدید نقادوں نے جو بحث کی ہے علامہ نے اجمالاً اس کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ علامہ نے گولڈزیہر اور شاخت کی حدیث کے بارے میں مبنی بر غلط آراء کا تجزیہ بھی کیا ہے مگر ہمارے ہاں حدیث کے بارے میں بحیثیت مصدرِ اصول قانون جو رویہ ہے (مثبت و منفی) اس کے پیش نظر علامہ نے دو سوال اٹھائے ہیں۔ ایک حجیت حدیث کا جس کو علامہ نے شریعت حدیث سے تعبیر کیا ہے اور دوسری کا تعلق صحت و نقد حدیث سے ہے۔ صحت و نقد حدیث پر علامہ نے اغنی دلیس کا ذکر تو کیا ہے مگر زیادہ تفصیل میں نہیں گئے لیکن حجیت حدیث پر علامہ خوب غور وفکر کرتے رہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شریعت و حدیث کا (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس لئے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔ (43)

شریعت حدیث سے علامہ کی مراد یہ ہے کہ آنحضور ﷺ کے مبنی بر وحی اقوال و افعال کو تو شریعت کا درجہ حاصل ہونا چاہئے مگر آنحضورؐ کے مبنی بر اجتہاد اقوال و افعال کی حجیت آیا پہلی قسم کے برابر ہے یا کیا ہے؟ یہی بات انہوں نے ایک اور خط میں بھی لکھی ہے۔

> آپ نے کسی گذشتہ خط میں لکھا تھا کہ حضورؐ سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپؐ بعض دفعہ وحی کا انتظار کرتے .... بصورت دیگر کسی قرآنی آیت سے استدلال کرتے اور آیت پڑھ دیتے اس کا حوالہ کہاں ملے گا۔ دوسرا یہ کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تو تمام امت پر حجت ہے لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں۔ باالفاظ دیگر قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔ (44)

مولانا غالباً علامہ اقبال کا نقطۂ نظر نہ سمجھے لہٰذا پھر ان کو لکھا:

''شریعت احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی''۔(45)

آنحضورؐ کے اجتہاد کے حوالے سے اصول فقہ کی کتب میں مختلف انداز میں بحثیں ملتی ہیں۔ البتہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ امور دینیہ وشرعیہ میں آنحضورؐ کا اجتہاد بھی واجب الاتباع ہے مگر امور دنیا میں آپؐ کے اجتہاد کی حیثیت اجتہادی یا قضائی ہوگی تشریعی نہیں ہوگی اور آپؐ کے مبنی بروحی اجتہاد کے لئے وحی غیر متلو کی اصطلاح معروف ہے۔ امام شافعی نے تو قرآن وحدیث کے ظاہری تعارض میں قرآن کو ان احادیث کی روشنی میں سمجھنے کی بات کی۔ علامہ آمدی نے آپؐ کے جبلی احکام کو اتباع سے خارج رکھا۔ باقی میں فقہاء میں اختلاف ہے کہ حجیت حدیث میں علامہ کے تذبذب کی وجہ حدیث میں عرب کے عرف کے تناسب کا معلوم نہ ہونا ہے کیونکہ علامہ کسی ایک علاقے کے عرف کو دیگر علاقوں پر لاگو کرنے کو قرآن کے اصول حرکت کے خلاف سمجھتے تھے۔ لکھتے ہیں:

> We must distinguish tradition of a purely legal import from those which are of a non legal character with regard to the former these arises a very important question as to how far they embody the pre Islamic usage of Arabia which are in some cases left intact and in other modified by the prophet. (46)

علامہ کے نزدیک وہ قوانین جو عرب میں پہلے سے رائج تھے اور نبی کریمؐ نے ان کو تبدیل نہ کیا وہ عرب کے رواجات ہیں اور اس حد تک دیگر علاقوں کے اپنے رواج ہیں لہٰذا ایسے قوانین کو جوں کا توں نافذ کرنا اصول حرکت کے منافی ہے۔ اپنی تائید کے لئے علامہ شاہ ولی اللہ کا حوالہ دیتے ہیں کہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ قانون سازی کا نبوی طریق یہ ہے کہ جس قوم میں نبی مبعوث ہوتا ہے ان کی تربیت کرتا ہے اور پھر اس قوم کو وہ دیگر اقوام کے لئے ایک مرکز اور نمونہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا کسی قوم میں اصلاح کے لئے جو اصول یا طریقے رائج ہوں ان میں اس قوم کے حالات اور مزاج کو دخل ہے۔ وہ دوسری قوم میں بدل جائیں تو اس میں اس بنیادی اصول کی نفی نہیں کیونکہ یہ طریقے تو حصول مقصد کا ذریعہ ہیں۔ مقصد اصلاح ہے جو سب قوموں کے لئے یکساں ہے۔ اس مقصد کے لئے علامہ امام ابوحنیفہ کا حوالہ دیتے ہیں اور علامہ یہ باور کراتے ہیں کہ یہ وجہ ہے جو امام ابوحنیفہ اگر مقاصد شریعہ کے تحت مرفوع حدیث کے بجائے ایسی مرسل حدیث قبول کرتے ہیں جو قرآن کے عمومی مقاصد سے ہم آہنگ ہو۔ اس میں وجہ یہ نہیں کہ وہ احادیث سے واقف نہ ہوں بلکہ یہ ان کے اصول قانون کی وسعت ہے اور یہی وجہ

ہے کہ امام ابوحنیفہ نے استحسان کا اصول متعارف کرایا جو کہ وقت کے حالات کو دیکھ کر فیصلہ دینے کا تعاقب کرتا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے یہاں حافظ ابن عبدالبر کی حدیث کا حوالہ بحوالہ شاطبی دیا ہے کہ (47) امام ابوحنیفہ کے حوالے سے یہ مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کو اس باب کی دوسری احادیث اور قرآن کے مجموعے سے ملا کر دیکھا کرتے ہیں اگر مطابقت پاتے تو قبول کرتے ورنہ نہ کرتے۔ اس قبول نہ کرنے پر بہت سے لوگوں نے امام ابوحنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ حدیث رد کرتے ہیں مگر علامہ اقبال یہاں اصول حرکت اور وسعت کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کی اس روش کی تائید کر رہے ہیں کہ امام کے اسی اصول نے اسلامی قانون کو منتشر ہونے سے بچایا ہے۔ لکھتے ہیں:

> And a further intelligent study of the literature tradition if used as indicative of the spirit in which the prophet himself interpreted his revelation may still be of great help in understanding the life value of the legal principle annunciated in the Quran. A complete grasp of their life-value alone can equip us in our endeavour to reinterpret the foundational principles. (48)

(ج) اجماع ذریعۂ استنباط

علامہ اقبال اجماع کو ماخذ بمعنی مواد فقہ نہیں سمجھتے بلکہ اس کو فقہی مواد سے استنباط احکام کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اصول فقہ کی کتب میں بھی اجماع کی تعریف سے یہی مراد ہے مگر بعد میں یہ طریقے کے بجائے مصدر بن گیا۔ ماخذ کو اس کی اہمیت کے اعتراف کے باوجود عملاً قائم نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ علامہ عہد اموی و عباسی کے سیاسی نظام کو قرار دیتے ہیں۔

علامہ اجماع کو اس کے اصل مسنون میں قائم کرنے کے خواہشمند ہیں اس مقصد کے لئے وہ پارلیمنٹ میں اجتہاد کی کوئی صورت قائم کرنے کے خواہاں ہیں۔ علامہ کے بقول مختلف مکاتب فکر کے انفرادی نمائندوں کی بجائے مسلم قانونی مجالس قانون ساز کو اجتہاد کی جو قوت منتقل ہو رہی ہے یہ اس دور میں اجماع کی ممکنہ شکل ہے۔ علامہ نے اس سلسلے میں اس نکتے پر بحث کی ہے کہ کیا اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال نے خط کے ذریعے سید سلیمان ندوی سے راہنمائی لی۔ انہوں نے پوچھا کہ اغنی دیس نے لکھا ہے کہ بعض حنفی اور معتزلی فقہاء کے مطابق اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ علامہ ندوی نے جواب دیا کہ ''اجماع سے نص قرآنی کے منسوخ ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے۔ آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به خلافاً بعض المعتزله۔ بعض معتزلہ ایسا کہتے تھے مگر ان کی رائے مقبول نہ ہو سکی۔ آمدی نے حصۂ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے پھر اس کا جواب دے دیا ہے اس سے امریکی مصنف کا استدلال غلط محض ہے''۔ (49)

اس کے بعد علامہ کو آمدی کی کتاب مل گئی لہٰذا انہوں نے لکھا کہ اس کے علاوہ دیگر سوالوں کے جواب لکھیں۔ لکھتے ہیں:

> دیگر آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا جو ہم تک روایۃ نہیں پہنچا دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا کوئی حکم صحابہ نے ایسا بھی دیا ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ہے یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا محض حسن ظن پر مبنی ہے۔ یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں لیگل فکشن ہے۔ علامہ آمدی کے قول سے تو بظاہر امریکن مصنف کی تائید ہوتی ہے گو صرف اس حد تک اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا۔ بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے حکم میں کوئی حکم ناسخ نہیں ہو سکتا۔ اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے۔ وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے غالباً آپ کو بھی ہوگا۔ (50)

مولانا ندوی نے جو جواب دیا حاشیے میں لکھا ہے کہ ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ ہی نص قرآن کے خلاف صحابہ نے کوئی حکم دیا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنی کتاب میں مولانا ندوی کے اس جواب کا تجزیہ کیا ہے اور عبدالعزیز بخاری کی ''کشف الاسرار شرح اصول البزدوی'' کے حوالے سے اور آمدی کے حوالے سے بتایا کہ مولانا ندوی کا جواب درست نہیں تھا کیونکہ بعض حنفی علماء بھی اجماع کے ذریعے نسخ کے قائل ہیں۔ مگر یہ بحث جزوی ہے کیونکہ اکثر علماء اس کے قائل نہیں۔ البتہ ایک اور اہم مسئلے کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے کہ صحابہ کا اجماع ہمیشہ یکساں درجے کی تعمیل کا مستحق نہیں ہے۔ علامہ قاضی شوکانی کے حوالے سے فقہاء کی آراء کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے مطابق اس معاملے میں ان سوالوں کے درمیان امتیاز کیا جائے جن کا تعلق حقیقت کے ساتھ ہے اور جن کا تعلق کسی قانونی مسئلے کے ساتھ ہے۔ مثلاً معوذتین کا مسئلہ ہوا تو صحابہ کا اجماع ہے کہ یہ قرآن میں شامل ہیں اور ہم ان کے اجماع کے پابند ہیں۔ مگر دوسری صورت میں معاملہ محض توجیہ کا ہے۔ لکھتے ہیں:

> On I venture to think on the authority of Karkhi that later generation are not bound by the decisions of companions, says Karkhi the sunnah of the companions is birding in matters which cannot be cleared up by Qiyas, Bat it is not in matters which can be established by Qiyas. (51)

اس سلسلے میں علامہ کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ صرف علماء کی کمیٹی الگ بنانا درست نہیں کیونکہ یہ مذہب اور سیاست کو الگ الگ کرنے والی بات ہے اور یہ خطرناک ہے۔ اس لئے علماء اسمبلیوں کے مستقل ممبر ہونے چاہئیں اور باقی ممبر بھی trained ہونے چاہئیں۔

(د) قیاس

علامہ اقبال کے نزدیک فقہ کا چوتھا بڑا ماخذ قیاس ہے۔ علامہ کے نزدیک قیاس نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ قیاس کو حنفی مکتب فکر کی خصوصیت سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ غالباً مختلف حالات میں نئے مسائل کی وسعت ہے۔ لکھتے ہیں:

> In view of different social and agricultural conditions prevailing in the country conquered by Islam, the school of Abu Hanifa seems to have found on the whole little or no guidance from the precedents recorded it the literature recorded the only alternative open to them was to resort to speculative reasons in their interpretations. (52)

اقبال نے قیاس کو ارسطو کی منطق پر مبنی قرار دیا۔ ان کے مطابق فقہائے حجاز کا رویہ عملی تھا جبکہ فقہائے عراق قانونی موشگافیوں میں مصروف تھے۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے لکھا ہے کہ یہ اقبال کا ظنی استدلال تھا کیونکہ فقہ حنفی کے تشکیلی دور میں بھی ارسطو کی منطق اشکال استعمال نہیں ہوتی تھی بلکہ صحابہ کے آثار، صحابہ و تابعین کے نظائر اور مقامی عرف سے قرآن و حدیث کے واضح حکم کی عدم موجودگی میں مدد لی جاتی تھی۔ فقہی علت ایک علت ایک علامت یا سبب تھی یہ ارسطو کی منطق والی حد اوسط نہیں تھی دوسری بات جو ڈاکٹر خالد مسعود نے لکھی وہ یہ کہ اقبال نے فقہائے عراق کے طریق کو استخراجی اور فقہائے حجاز کے طریقے کو استقرائی لکھا ہے۔ جبکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تجزیہ قیاس اور حدیث کے حوالے سے ہے تو صحیح نہیں کیونکہ حدیث سے استدلال بھی استخراجی طریقے پر ہی ہوتا تھا۔ استقرائی طریقے پر نہیں۔ بہرحال اقبال قیاس کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اجماع کی طرح قیاس کو بھی موادِ فقہ ہونے کے بجائے نتائج حاصل کرنے کا طریقہ قرار دیتے ہیں اور اس کو اس کی قرون اولیٰ مالی روح کے ساتھ قائم کرنا چاہتے ہیں اور قیاس کے حوالے سے بھی وہ امام ابوحنیفہ کے طریقے کو پسند کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> Thus the school of Abu Hanifa which fully assimilated the result of this controversy is absolutely free in its essential principle and passes much greater power of creative adaptation than any other school of Muhammadan law. (53)

علامہ اقبال امام ابوحنیفہ کی روش کی تو تعریف کرتے ہیں مگر اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ بعد میں ان کے پیروکاروں نے ان کے مسلک کو تقلید محض بنا لیا ان کے خیال میں درست طریقہ امام شافعی کا تھا۔ یعنی قرآن کی حدود کے اندر ہمیں فقہی اصول کے آزادانہ استعمال اور اطلاق کی آزادی ہونی چاہیے۔ اگر یہ آزادی ہو تو پھر اجتہاد کی کوئی بھی قسم کبھی بھی بند نہیں ہو سکتی۔ علامہ نے امام زرکشی کا قول نقل کیا ہے کہ متقدمین کی نسبت متاخرین کو اجتہاد کرنے کے لئے زیادہ سہولیات میسر ہیں۔

علامہ لکھتے ہیں کہ نہ تو ہمارے بنیادی اصول اور نہ ہی نظام کی ساخت میں کوئی ایسی بات ہے جو جمود یا تقلید محض کے لئے جواز بن سکے۔ لہٰذا تازہ افکار خیالات کے ساتھ اپنے مسائل حل کرنے کی کوششیں جاری رہنی چاہئیں۔ علامہ کے خیال میں انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی توجیہ، فرد کی روحانی نجات اور بنیادی ہمہ گیر اصول جو انسانی معاشرے کو روحانی بنیادوں پر استوار کریں۔ لہٰذا اس بنیاد پر علامہ دیگر اصولوں کے بنانے کو جاری رکھنے کے حق میں ہیں اس لئے فقہ اسلامی کے موجودہ باقی مآخذ پر الگ سے اظہار خیال نہیں کیا۔

۴۔ مسائل کے حل کے لئے اجتہاد سے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

علامہ اقبال کے طرز تحریر سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ علامہ نصوص شرعیہ کو دو قسموں میں منقسم سمجھتے ہیں۔ ایک وہ جن کا روح اور قالب دونوں مطلوب ہوں اور دوسرے وہ جن کی صرف روح مطلوب ہو۔ کیونکہ قالب اگر مطلوب نہ ہو تو اجتہاد کے ذریعے نرمی یا لچک کا موقع ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت قائم کرنے کی کوشش کی ہے ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں''۔ (54)

اس جگہ علامہ عبادات کو احکامات کی اس نوعیت میں شامل کر رہے ہیں جن کی روح اور قالب دونوں مطلوب ہیں اور معاملات کو صرف روح کے مطلوب ہونے والی قسم میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ نے اپنے خطبے میں حلیم پاشا کے اس موقف کی تعریف کی ہے کہ تمام سیاست و معاشرت کو اسلامی قالب میں ڈھالنا چاہیے یعنی عصر حاضر میں نئے پیش آمدہ معاملات کو اسلامی قالب میں ڈھال کر عصر حاضر کے حوالے سے نئی فقہ ترتیب دی جائے۔ علامہ کے اس نکتے کی تشریح مولانا جعفر پھلواروی نے اس طرح سے کی ہے:

> بعض احکام خاص دور یا حالات سے وابستہ ہوتے ہیں .... ایسے احکام عبوری ہوتے ہیں مگر ان کی روح یا سپرٹ عبوری نہیں ہوتی .... یہ وقتی اور عبوری احکام گویا ایسی چھوٹی چھوٹی قدریں ہوتی ہیں جو کسی اعلیٰ قدر کے حصول کے لئے اختیار کی جاتی ہیں اور وہ اعلیٰ اقدار بھی بعض اوقات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ایک اعلیٰ تر قدر کے لئے وسیلہ ہو جاتی

ہیں۔ اقدار کا یہ سلسلہ ارتقاء جاری رہتا ہے تا کہ قدر الاقدار یا حقیقت الحقائق کی طرف بڑھتے رہنے میں انقطاع پیدا نہ ہو اور آخری مقدر الاقدار اللہ تعالیٰ ہے .... اگر عبوری قانون میں چھوٹی اقدار کو اعلیٰ اقدار کے لئے ترک کر دیا جائے یا اس کی شکل وصورت میں ترمیم کر دی جائے تو یہ غلط نہ ہوگا .... ہر حکم کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک تو اس کے الفاظ ہوتے ہیں دوسرے روح یا سپرٹ .... اگر صورت اور معنی میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے تو معنویت کی بقاء کو لفظی پیروی پر ترجیح حاصل ہوگی۔(55)

علامہ نصوص میں روح یا سپرٹ کو اہمیت دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام یا خلیفہ کو ایسے معاملات میں اختیار ہے۔ یہی بات انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھی اور ان کی رائے بھی دریافت کی۔

(کیا) امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے اور اس اختیار کی بنا کون سی آیت ہے؟ حضرت عمرؓ نے طلاق کے متعلق جو مجلس قائم کی ہے اس کا اختیار ان کو شرعاً حاصل تھا۔ زمانہ حال کی زبان سے یوں کہئے کہ کیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی۔ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہوسکتی ہے۔(56)

علامہ سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال کو ان سوالات کے جوابات بھیجے کہ حضرت عمرؓ نے تعزیراً ایسا کیا تھا اور امام کو تعزیراً ایسے کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی کہ مسائل فقہیہ میں ترجیح اور بعض میں التوا یا اجرائے تعزیر مفتیوں کا نہیں امام کا حق ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس طرح کے معاملات میں علامہ اقبال نصوص میں گنجائش کا نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ البتہ قرآن کی مقرر کردہ حدود کو ترک کرنے کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے حاشیے میں لکھا ہے کہ ترک کا لفظ غلطی سے لکھا گیا ہے اصل میں یہ ملتوی کر دے تھا۔

اس طرح علامہ اقبال حدیث کے حوالے سے بھی وسعت نظری کے قائل ہیں وہ امام ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں جو کہ مرفوع کی موجودگی میں مرسل حدیث بھی قبول کر لیتے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

''فقہ میں قرآن وسنت کی حدود میں رہتے ہوئے ایسی انقلابی تعبیریں ان کے ذہن میں تھیں جنہیں قبول کرنے کے لئے اب تک نہ تو تقلید پسند اور تنگ نظر علماء تیار ہیں نہ مسلم قوم''۔(57)

علامہ اقبال عرف کی وجہ سے نصوص میں گنجائش پر بہت زیادہ زور دیتے تھے۔ علامہ اس بات کے قائل تھے کہ عرب اسلام کا بنیادی مادہ ہیں۔ جو احکامات ان کے معاملات اور رواجات سے متعلق ہوں ان کے بارے میں دیگر اقوام کے لئے اپنے رواج کے مطابق گنجائش ہونی چاہیے۔

سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''الکلام کے صفحات 114 ,113 پر مولانا شبلی نے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصے کا ترجمہ ہے:

اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

مندرجہ بالا فقرے میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں''۔ (58)

اگلے خط میں لکھتے ہیں:

مولانا شبلی نے ایک جگہ اس لفظ (ارتفاقات) کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ آزاد ترجمے سے اصل مقصود نہیں کھلتا۔ کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ نظر سے گزری اس سے معلوم ہوا شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھیں ہیں ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی۔ (59)

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ان سب معاملات کے بارے میں علماء کے مؤقف جاننے کے بعد کوئی حتمی رائے قائم کرنا چاہتے تھے اور اس کا ارادہ بار باران کی ایک کتاب لکھنے کے ارادے سے ظاہر ہوتا ہے جس کی کہ انہیں مہلت نہ مل سکی۔

قرآن اور حدیث کی نصوص میں گنجائشوں کے حوالے سے تو یہ نکات ملتے ہیں اور اجماع اور قیاس کے حوالے سے علامہ کا نقطۂ نظر ویسے بھی وسیع ہے جو کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

۵۔ علامہ اقبال کے اہم اجتہادات

علامہ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر نسل اس بات کی حقدار ہے کہ وہ اپنے مسائل کو خود حل کرے۔ علامہ نے اپنے دور کے مسائل پر بھی اظہار خیال کیا جن میں سے ایک عورت کے لئے تنسیخ نکاح کا حق ہے۔ اس کے علاوہ بھی علامہ اقبال عورتوں کے مسائل، ان کی تعلیم اور دیگر مسائل پر غور و فکر کرتے رہے۔ ذیل میں علامہ کی کچھ آراء ذکر کی جاتی ہیں۔

(الف) عورتوں کے مسائل

علامہ اقبال برصغیر میں عورتوں کے حوالے سے غور و فکر کرتے رہتے وہ عورتوں کو بھی معاشرے کے دیگر مظلوم طبقات کے ساتھ دیکھتے۔ ان کا خیال تھا کہ جو حقوق قرآن و سنت نے عورتوں کو دیئے ہیں یہاں خواتین ان سے بھی محروم ہیں۔ برصغیر کے حالات میں عورتوں کے درج ذیل مسائل پر علامہ کی آراء ملتی ہیں۔

i۔ پردہ

برصغیر میں علماء میں مستقل یہ اختلاف ہے کہ چہرے کا چھپانا اسلام کا مقصود ہے یا نہیں اور یہ کہ پردے کی حدود کیا ہیں ان حدود کے پیش نظر عورت کا دائرہ کار کیا ہے۔ مختلف مقامات پر علامہ کی مختصر آراء اس حوالے سے ملتی ہیں مثلاً ''قومی زندگی'' میں لکھتے ہیں:

> لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔ چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے بہت ترقی نہیں کی اس واسطے اس دستور کو ایک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں اس قوم کے لئے نہایت مضر ہوگا ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے۔(60)

یعنی اقبال پردے کی نوعیت کو معاشرتی حالات پر موقوف سمجھتے ہیں اس طرح خواجہ عبدالرحیم کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> ''پردہ کے متعلق احکام قرآن واضح ہیں۔ زینت کا چھپانا لازم ہے۔ البتہ زینت کے متعلق علماء میں اختلاف ہے.......... پردہ کا طریق کیا ہو۔ یہ ہر ملک اور زمانے کے مذاق اور حالات پر منحصر ہے۔ برقع جو ہمارے ہاں رائج ہے اس کا کہیں ذکر قرآن میں نہیں۔ جلباب بمعنی چادر کا ذکر ہے''۔(61)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رود'' میں لکھا ہے منیرہ سات برس کی تھی اور شیخ عطا محمد نے برقعہ سلوا کر بھیجا مسز ڈورس بہت پریشان ہوئیں اور اقبال سے کہا وہ کس حالت میں یہ منیرہ کو نہ پہنائیں گی۔ اقبال نے ان سے کہا:

> ''مجھے آپ سے اتفاق ہے منیرہ بے شک برقعہ نہ پہنے دیہات اور قصبوں میں تو عورتیں عموماً چادریں اوڑھتی ہیں۔ میری والدہ بھی گھر سے باہر نکلتی تھیں تو چادر اوڑھ لیتیں مگر جب منیرہ بڑی ہوگی تو شاید زمانہ بدل جائے یہ فیصلہ ہمیں اس پر چھوڑ دینا چاہئے''۔(62)

اس طرح 7 جنوری 1929ء کو گوکھلے ہال مدراس میں علامہ نے اپنا تیسرا مقالہ پڑھا۔ اس دن انجمن خواتین اسلام مدراس نے اپنے اجلاس میں انہیں مدعو کیا اور اقبال کی علمی و ادبی جدمات کے تذکرے کے علامہ سپاسنامے میں عورتوں کی حالت کی تصویر کشی کی اور کئی امور میں راہنمائی چاہی جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ اقبال نے جو جواب دیا وہ یہ ہے:

> ''پردے کے متعلق اسلام کے احکام واضح ہیں۔ غض بصر کا حکم ہے اور وہ اس لئے کہ زندگی میں ایسے وقت بھی آتے ہیں جب عورت کو غیر محرم کے سامنے ہونا پڑتا ہے خاص اس وقت کے لئے یہ حکم ہے۔ دیگر مواقع کے لئے اور احکام میں پردے کے معاملے میں عام عورت کو حکم یہ ہے کہ وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کرے''۔(63)

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ وہ عورت کے حوالے سے روایتی سوچ کے حامل نہیں ہیں بلکہ حالات و زمانہ کی رعایت کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔اس طرح دیگر مسائل کے بارے میں بھی راہنمائی کرتے ہیں۔

ii۔ تعداد ازدواج

عصر حاضر میں اسلام پر جن معاملات میں اعتراض کیا جاتا ہے ان میں اسلام کو انسانی حقوق کے حوالے سے ہدف تنقید بنایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک تعداد ازدواج کا مسئلہ بھی ہے۔ علامہ اس معاملے میں بڑی واضح اور وسیع النظر رائے رکھتے ہیں۔فرماتے ہیں:

> اسلام میں تعداد ازدواج کا حکم نہیں دیا گیا محض اجازت ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان مردوں نے اس اجازت سے بے جا فائدہ اٹھایا۔اس میں اصول وقوانین کا کیا قصور؟ جب جنگ میں کسی قوم کے مردوں کی تعداد میں خاصی کمی واقع ہو جائے تو آئندہ ملکی مصالح کی حفاظت کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ایک مرد ایک سے زائد عورتیں کرے قرآن نے انہی مصالح کو ملحوظ رکھ کر اس قسم کی اجازت دی ہے۔اس لئے فقہ میں فرض اور رخصت میں فرق کیا گیا ہے۔رخصت ترک کی جاسکتی ہے فرض ہرگز نہیں۔اگر نکاح کے وقت عورت مرد سے یہ مطالبہ کرے کہ تم اس رخصت کو اپنے حق میں ترک قرار دو جو تعداد ازدواج کے متعلق از روئے قرآن تمہیں حاصل ہے تو وہ اس کا حق رکھتی ہے۔(64)

علامہ کی تحریر نہایت واضح ہے اس سے اسلام کی یہ رخصت اس کے لئے خامی کی بجائے خوبی بن جاتی ہے اور اس سے اس دین کی آفاقیت اور ابدیت ثابت ہوتی ہے اور مسائل کو حل کرنے میں اس کی بالغ نظری کا ثبوت ملتا ہے۔علامہ مزید لکھتے ہیں کہ یہاں قصور لڑکیوں کے باپوں کا زیادہ ہے کہ وہ نکاح کے وقت ان کے حقوق پر نظر کیوں نہیں رکھتے۔اس موضوع پر علامہ نے اس سے بھی زیادہ شدید نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔لکھتے ہیں:

> تعداد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ کی بنا پر ہے اور علاوہ اس کے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔(65)

علامہ کے الفاظ بہت شدید ہیں اور یہ ان معاملات کی حکمت کو جہاں واضح کر رہے ہیں وہیں معاشرتی حالات کے حوالے سے ضرورت کو بھی واضح کرتے ہیں۔ دراصل علامہ برصغیر کے حالات میں عورتوں کی عمومی حالت میں اصلاح کے خواہاں ہیں۔علامہ نے اس کو برصغیر کے حالات میں سب سے نازک مسئلہ قرار دیا ہے۔علامہ کا ذہن اس معاملے میں نہایت صاف ہے۔وہ لکھتے ہیں:

اصلاح تمدن کے ضمن میں سب سے نازک مسئلہ حقوق نسواں کا ہے۔مغربی علماء نے حقوق نسواں کے متعلق مذہب اسلام پر بعض بڑے بے جا اعتراضات کئے ہیں لیکن یہ اعتراضات حقیقت میں مذہب اسلام پر نہیں ہیں جیسا کہ ان علماء نے خیال کیا ہے بلکہ ان کی آماجگاہ وہ استدلالات ہیں جو فقہائے اسلام نے کلام الٰہی کے وسیع اصولوں سے کئے ہیں اور جن کی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے کہ فردی اجتہادات مذہب کے ضروری اجزاء نہیں ہیں۔ (66)

علامہ عورت کو تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں لہٰذا اس کی تعلیم پر بھی خصوصی تاکید کی وہ کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم تمدن کی جڑ (عورت) کی تعلیم کی طرف توجہ مبذول کریں۔

علامہ عورتوں کو ہر معاملے میں حقوق دینے کے قائل ہیں۔علامہ لکھتے ہیں کہ نارضامندی کی شادیاں بھی ہمارے قومی انحطاط کا ایک سبب ہیں کیونکہ بے جوڑ شادیوں کی وجہ سے مزاج ہم آہنگ نہیں ہوتے اور نئی نسل کی تربیت نہیں ہو پاتی۔علامہ یہ تجویز کرتے ہیں کہ شادی سے پہلے منگنی کے بعد لڑکی کو بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کے عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مزاج مختلف واقع ہوں تو منگنی توڑی جا سکے (بحوالہ قومی زندگی)۔

علامہ مجموعی طور پر اپنی قوم کی حالت میں اصلاح کے لئے غور وفکر کرتے ہیں۔اس طرح ایک انگریزی مضمون The Muslim Community A Sociological Study میں لکھتے ہیں:

> "A modern public teacher of morality and religion must be familiar with the great truths of history, economics and sociological besides being thoroughly conversant with the literature and thought of his own community". (67)

علامہ درپیش مسائل کو حل کرنے کے لئے ہر قسم کے ذرائع سے لیس ہونے کی تاکید کرتے ہیں تاکہ اپنے تمدنی، معاشی اور سیاسی مسائل حل کئے جا سکیں۔

(ب) فیملی پلاننگ

علامہ کے پیش نظر اپنی قوم کے زوال اور انحطاط کا علاج ہے۔اس کے لئے وہ ہر قسم کے اقدامات کو پیش نظر رکھتے ہیں۔عصر حاضر کا ایک مسئلہ غربت ہے جو کہ دیگر کئی مسائل کا ذریعہ بھی ہے اور اس کا ایک سبب آبادی کا وسائل کے تناسب سے بڑھ جانا بھی ہے۔علامہ اقبال اس بارے میں بھی بڑا واضح نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ نومبر 1936ء میں ماہنامہ الحکیم کے نمائندے اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے ضبط تولید کے مسئلہ پر اظہار خیال کرنے کو کہا۔ علامہ نے فرمایا:

شریعت اسلامی نے اجتماعی مسائل میں مصالح امت کو نظر انداز نہیں کیا اور اس تصفیے کو اہل امت پر چھوڑ دیا کہ وہ حالات و مقتضائے وقت کے مطابق ان کا فیصلہ کر لیں۔ اگر حظ نفس مقصود نہ ہو۔ حقیقی ضرورت موجود ہو اور فریقین رضا مند ہوں تو جہاں تک میرا علم رہنمائی کرتا ہے ضبط تولید شرعاً قابل اعتراض نہیں ہے۔ اصول شرعی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی کو اگر وہ اولاد پیدا کرنے کی خواہشمند نہ ہو تو بااکراہ اولاد پیدا کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ (68)

علامہ اقبال اس حوالے سے اس سے بہت پہلے سے نہایت واضح نقطۂ نظر رکھتے تھے مثلاً علامہ اقبال کی پہلی کتاب ''علم الاقتصاد'' جو کہ معاش کے موضوع پر تھی اور 1903ء میں شائع ہوئی اس میں بھی نہایت دوٹوک انداز میں علامہ نے اس موضوع پر رائے دی۔ لکھتے ہیں:

تم جانتے ہو کہ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے اگر اس بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی اور چوری، قتل، قمار بازاری اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہو جائیں گے۔ مگر موجودہ حالات کی رو سے اس کالی بلا کے پنجے سے رہائی پانے کی یہی ایک صورت ہے کہ نوع انسانی کی آبادی کم ہوتا کہ موجودہ سامان معیشت کفایت کر سکے۔ (69)

اس چیز کو اقبال اپنے ملک کے حالات میں دیکھتے ہیں اور ضبط تولید کو بھی ایک معاشی مسئلہ کے طور پر حل کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس کتاب میں مزید لکھتے ہیں:

ان سطور سے تم یہ نہ سمجھ لینا کہ ہم بنی آدم کو کلی طور پر شادی کی لذت اٹھانے سے روکنا چاہتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ بچوں کی تعداد کم سے کم پیدا ہو۔ اور بی بی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اور اس کو بالکل دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے۔ لہٰذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی بہبود اسی میں ہے کہ حتی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کرے۔ یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا باالفاظ دیگر شرح پیدائش کو کم کرنے اور نفسیاتی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ (70)

(ج) تنسیخ نکاح کا حق

ان سب مسائل سے اہم مسئلہ جس نے برصغیر میں نہایت پیچیدہ شکل اختیار کر لی تھی عورت کے لئے تنسیخ نکاح کا حق ہے۔ علامہ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور علامہ کی جدوجہد کے نتیجے میں یہ حق خواتین کو حاصل بھی ہو گیا مگر علامہ اس سے ایک سال قبل انتقال کر چکے تھے۔ اسلامی فقہ میں نکاح کو ایک معاہدے کی حیثیت حاصل ہے مگر فریقین کے حقوق اس معاہدے میں مساوی نہیں تھے۔ عورت کو طلاق کا حق اسلامی فقہ کی رو سے حاصل نہیں اور قاضی کے ذریعے تنسیخ نکاح کی درخواست کی اجازت بے حد محدود تھی اور اس کے لئے مخصوص شرائط تھیں مثلاً خاوند مرتد ہو جائے یا بیوی کے قابل نہ ہو یا مفقود الخبر ہو

وغیرہ۔لیکن شوہر ظالم ہو یا نفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تب بھی بیوی کے پاس کوئی راستہ نہیں تھا۔ برصغیر میں حنفی فقہ رائج تھا اور ہدایہ میں اس حوالے سے کوئی واضح راستہ نہیں تھا۔البتہ حنفی فقہ میں نکاح وطلاق کے معاملات میں اس بات پر اتفاق تھا کہ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو نکاح ختم ہو جاتا ہے۔لہٰذا ایسی عورتیں جو شوہروں سے خلاصی چاہتیں انہوں نے ترک مذہب کا اعلان کر کے علیحدگی حاصل کرنا چاہی۔

علامہ اقبال کی وکالت کے زمانے میں خصوصاً 1920ء کے بعد ان مقدمات میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا اور اسلامی فقہ کی رو سے یہ نکتہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ خواہ ارتداد کی نیت نہ ہو صرف اقرار سے بھی نکاح کی تنسیخ ہو جائے گی۔لہٰذا اس طرح سے کئی مقدمے زیر بحث آئے جن میں تنسیخ کر دی گئی اور ایک مقدمے میں سب آرڈی نیٹ جج نے تنسیخ کا فیصلہ دیا اپیل کی گئی ڈسٹرکٹ جج نے ارتداد کی تحقیق شروع کر دی اور مسماۃ ریشماں کو عدالت میں سؤر کا گوشت کھانے کو دیا کہ کھا کر ارتداد کا ثبوت دے اس نے انکار کیا عدالت نے نکاح کی تنسیخ نہ کی۔اپیل عدالت عالیہ میں کی گئی اس بینچ نے یہ فیصلہ دیا کہ ارتداد کی تحقیق غیر ضروری ہے اور تنسیخ نکاح ہو گئی۔(71)

فتاویٰ عالمگیری میں ارتداد کے حوالے سے تین اقوال ملتے ہیں۔برطانوی عدالتیں مسلم عائلی معاملات میں ہدایہ کے حوالے قبول کرتی ہیں اور ہدایہ میں درج ہے۔

"واذا ارتدا .... وابی یوسف" (72)

ترجمہ: جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق کے بغیر علیحدگی واقع ہو جائے گی۔

فتاویٰ عالمگیری میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ اگر ارتداد کا مقصد خاوند سے گلوخلاصی ہو تب بھی فسخ نکاح واقع ہو جائے گا۔لکھا ہے:

> اگر عورت نے اپنے شوہر کے جلانے کے واسطے یا بدیں غرض کہ مرد اس کے حبالہ نکاح سے باہر ہو جاوے یا بدیں غرض کہ تجدید نکاح سے اس پر دوسرا مہر لازم آوے اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کیا تو اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی پس وہ مسلمان ہونے کے واسطے مجبور کی جائے اور ہر قاضی کو اختیار ہے کہ اس کا جدید نکاح بہت کم مقدار پر اگرچہ ایک دینار ہو باندھ دے خواہ عورت اس سے خوش ہو نا راض ہو۔اس عورت کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس شوہر کے سوائے دوسرے سے نکاح کرے۔(73)

اس عبارت سے تو یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ کتب فقہ میں ارتداد سے فسخ نکاح تو ہو گا مگر اس سے بھی عورت کا مقصد پورا نہیں ہو رہا جو کہ ناپسند شوہر سے آزادی ہے۔گو کہ عملاً برصغیر کے حالات میں غیر مسلم حکومت کی وجہ سے عورتوں کو یہ فائدہ حاصل

ہو رہا تھا مگر اس کے لئے ارتداد کا راستہ علامہ کو سخت ناگوار تھا جس سے ان میں اس مسئلہ کے حوالے سے تحریک ہوئی۔

"کتاب الفقه علی مذاهب اربعه" میں حنفی فقہاء کی آراء کا خلاصہ تفصیل سے ملتا ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ خاوند کے ارتداد کی صورت میں تنسیخ نکاح کے لئے عدالت سے رجوع کی ضرورت نہیں۔

"اذا ارتدا الزوج .... بدون قضاء" (74)

ترجمہ: اگر خاوند اپنے دین سے مرتد ہو جائے تو اس کی بیوی فوری طور پر اس سے علیحدہ ہو جائے گی کیونکہ کسی کافر کو کسی صورت میں مسلمان عورت قبضے میں رکھنے کی اجازت نہیں۔ ان دونوں میں فوری طور پر قاضی سے رجوع کئے بغیر علیحدگی کرادی جائے گی۔

لیکن اگر مرتد بیوی ہو تو اس کے بارے میں حنفی فقہاء کی تفصیلات میں اختلاف ہے۔

"اما اذا رتدت الزوجة .... لا تعود جرة" (75)

ترجمہ: اگر اکیلی بیوی اسلام سے مرتد ہو جائے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

اول: عورت کے ارتداد سے نکاح فسخ ہو جائے گا اور حسب حال عورت کو تین روز تک مار پیٹ کی سزا دی جائے گی۔ اسے قید کر کے اسلام کے لئے مجبور کیا جائے گا اور اسے اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک وہ اسلام لے آئے یا قید ہی میں مر جائے اگر اسلام لے آئے تو اس کے سابقہ خاوند کے علاوہ کسی اور سے نکاح کی اجازت نہ دی جائے بلکہ اسے آسان مہر پر تجدید نکاح کے لئے مجبور کیا جائے۔

دوم: عورت کے مطلق ارتداد سے فسخ نکاح واجب نہیں ہوتا۔ خاص طور پر اگر عورت کا ارتداد سے مقصد اپنے خاوند سے گلوخلاصی ہو یا اسی قسم کا کوئی اور مقصد ہو تو نہ فسخ نکاح ہو گا نہ تجدید نکاح کی ضرورت ہے۔ یہ فتویٰ علمائے بلخ کا ہے اور آج کے دور میں اسی پر عمل واجب ہے چنانچہ قاضی کے لئے اس سے ہٹنا صحیح نہیں۔

سوم: عورت مرتد ہو تو وہ باندی بن کر مسلمانوں کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ اس کا خاوند اسے حاکم سے خرید سکتا ہے۔ اگر وہ مصرف ہے تو اسے اس بات کا حق ہے کہ وہ اس عورت کو بغیر قیمت کے اپنے صرف میں لائے۔ وہ عورت عتق کے بغیر (مالک کی طرف سے آزادی کے اعلان کے بغیر) آزاد نہیں ہو گی اور اگر وہ دوبارہ اسلام لے بھی آئے تو بھی دوبارہ آزاد نہیں ہو سکتی"۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ کتب فقہ کی رو سے ارتداد کی صورت میں بھی عورت کو کوئی حق حاصل نہیں۔ پہلے قول کی رو سے نکاح تو فسخ ہوتا ہے مگر قید اور تعزیر ہے اور پھر جبری طور پر اسلام قبول کرنے کے بعد اسی شوہر سے نکاح ہے۔ دوسرے قول کی رو سے تو نکاح فسخ ہی نہیں ہوتا تو تجدید کی بھی ضرورت نہیں اور تیسرے قول کی رو سے تو وہ باندی ہو جاتی ہے یعنی اس کو کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں۔ (مگر برصغیر میں اس سے غیر مسلم حکومت کے باعث ناپسند شوہر سے آزادی کا حق اس

طرح ملنے لگا کہ عورت کو غیر مسلم اقلیت کے حقوق حاصل ہو جاتے۔ لیکن اس میں عورتوں کو اپنے ایک جائز حق کے حصول کے لئے انتہائی طریقہ اختیار کرنا پڑتا اور دوسرے یہ کہ ایک جائز حق کے حصول کا درست طریقہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے اسلام عیسائیت کے فروغ کا ذریعہ بن رہا تھا۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبے میں اس مسئلہ کی طرف توجہ دلائی اور ترکوں کی تحریک میں عورتوں سے متعلقہ مسائل بھی ان کی نظر میں تھے جنھوں نے وراثت نکاح طلاق وغیرہ میں عورتوں کو مردوں کے بالکل مساوی کرنے کی کوشش کی۔ جس کو علامہ دوسری انتہاء کے طور پر اور اس ناروا سختی کے ردعمل کے طور پر دیکھ رہے تھے۔ لکھتے ہیں:

> In the Punjab as every body knows there have been cases in which muslim women wishing to get rid of undesirable husbands have been driven to apostasy nothing could be more distant from the aims of a missionary religion. The law of Islam says the great Spanish jurist Imam Shatibi in his Al-Mawafiqat aims at protecting five things -- Din, Nafs, Aql, Mal and Nasl applying this test I venture to ask: Does the working of the rule relating to apostasy, as laid down in the Hidaya tend to protect the interests of the faith in this country? In view of the intense conservation of the muslims of India, Indian judges cannot be stick to what are called standard woks. The result is that while the peoples are mooning the law remain stationary. (76)

علامہ کے اقتباس سے کئی پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے مثلاً یہ کہ قانون معاشرتی ضرورتوں سے ہم آہنگ نہیں یا عورت کو علیحدگی کا حق حاصل ہونا چاہئے یا ارتداد کو بھی روکنا چاہئے مگر علامہ کی نشاندہی پر علماء میں تحریک پیدا ہوئی اور برصغیر میں اس مسئلہ پر غور و خوض شروع ہوا۔ اس سلسلے میں علامہ نے ترکوں کے برعکس معروضی طریقے سے ایک واقعی مسئلہ پر اجتہاد کیا۔

ڈاکٹر خالد مسعود لکھتے ہیں:

> علامہ نے اس مسئلہ پر اجتہاد کے لئے الگ طریقہ اختیار کیا۔ مروجہ طریقے کی بنیاد قیاس پر ہوئی تھی یعنی زیر غور مسئلہ کے بارے میں حکم تلاش کرنے کے لئے مصادر میں کوئی ملتا جلتا حکم تلاش کیا جائے اور اس کی بنیاد پر مسئلہ کا حل پیش کیا جائے۔ علامہ نے اس کی بجائے امام شاطبی کے حوالے سے مقاصد شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کی راہ دکھائی۔ اس طریقے میں کسی ایک جزئی پر بنیاد رکھنے کی بجائے مصادر شریعت سے مجموعی طور پر حکم تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ مجموعی حکم مقاصد شریعت کے تعین سے ملتا ہے۔ چنانچہ علامہ نے استدلال پیش کیا کہ مقاصد شریعت میں پانچ چیزوں کی حفاظت شامل ہے لیکن زیر غور

مسئلہ میں کتب فقہ جو حکم پیش کرتی ہیں اس سے مقصد شریعت کی تکمیل کے بجائے اس میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے بلکہ اس سے دین کی عمارت ہی گرنے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حکم کو ترک کر کے ایسا حکم تلاش کیا جائے جس سے عورت اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے اتنی مجبور نہ ہو کہ اس کو اسلام ترک کرنا پڑے۔(77)

ڈاکٹر صاحب کے بقول علامہ اقبال کی نشاندہی (خطبات شائع شدہ 1930ء) علماء میں سب سے پہلے مولانا اشرف علی تھانوی نے اس مسئلہ پر قلم اٹھایا۔ اگرچہ انہوں نے علامہ کا حوالہ نہیں دیا۔ انہوں نے ایک رسالہ "الحیلة الناجزه للحليلة العاجزه" مجبور بیوی کے لئے کامیاب حیلہ لکھا جس میں انہوں نے عورتوں کی ازدواجی مشکلات مثلاً شوہر کا غائب ہونا یا عورت کے قابل نہ ہونا یا نان ونفقہ نہ دینا وغیرہ ذکر کئے۔ البتہ ان کے نزدیک کتب فقہ سے ارتداد کی حوصلہ افزائی نہیں ہوتی۔ یہ لوگوں کی فقہی مسائل سے ناواقفیت ہے کیونکہ پیچھے جو اقوال ذکر کئے گئے ہیں ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ مولانا نے ان میں سے تیسرے قول کو ترجیح دی۔ مولانا عورت کو طلاق دینے کے حق میں بھی نہیں ہیں کیونکہ عورت ان کے خیال میں ناقص العقل ہے۔ اس لئے اس کو مطلقاً طلاق دینا خطرے سے خالی نہیں۔ عورت اگر علیحدگی چاہتی ہے تو وہ خلع کی کوشش کرے اور ناکامی کی صورت میں قاضی کے پاس مسئلہ لے جائے۔ مگر چونکہ اس وقت کے برصغیر کے حالات میں قاضی کی سہولت موجود نہ تھی لہٰذا مولانا نے مسلمان جج کو ان کا قائم مقام قرار دیا اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو پنچائیت کو اختیار دیا۔ اسی طرح مفقود الخبر کے بارے میں بھی مولانا نے مالکی فقہ کے رو سے پنچائیت کو اختیار دیا۔

مگر جہاں بیوی شوہر کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو مولانا تھانوی اول تو خلع کے ذریعے علیحدگی تجویز کرتے ہیں اور اگر شوہر اس پر رضامند نہ ہو تو عدالت کے ذریعے تنسیخ نکاح کی اجازت دی اور اس موقع پر فقہ حنفی میں جو شوہر کی اجازت کی پابندی تھی اس کو مولانا تھانوی نے مالکی فقہ پر عمل کی اجازت دے کر آسان کیا۔ مولانا کے بعد اس مسئلہ پر بحث کا آغاز ہوا۔ 1935ء کے ایک مقدمے میں مولانا کے دلائل پیش کئے گئے لیکن عدالتیں قانون میں پابندی کے بغیر حنفی فقہ کی تبدیلی قبول کرنے کی مجاز نہ تھیں۔ لہٰذا جمعیت علمائے ہند نے اس مسئلہ میں قانونی جدوجہد کا فیصلہ کیا۔ جمعیت کی مجلس عاملہ کے ایک رکن قاضی محمد احمد کاظمی (وکیل الہ آباد ہائی کورٹ) نے اپریل 1936ء کو اس موضوع پر بل مرکزی قانون ساز اسمبلی میں پیش کیا۔ تین سال زیر بحث رہنے کے بعد اسمبلی نے اس مسئلہ پر رپورٹ تیار کرنے کے لئے ایک مجلس اعلیٰ مقرر کی۔ جس نے 3 فروری 1939ء کو اسمبلی کے سامنے رپورٹ پیش کی اور اس کے بعد بھی بحث کا سلسلہ جاری رہا۔ انہوں نے سب سے پہلے مسلم عائلی معاملات کے لئے شرعی قاضی کے تقرر کا مطالبہ کیا جو منظور نہ ہوا۔ بل کی حمایت میں انہوں نے کہا کہ اس کی وجہ وہ دقتیں اور مصائب ہیں جن میں آج کل ہندوستان کی عورتیں مبتلا ہیں۔ ان کی حالت دیکھ کر دل خون کے آنسو روتا ہے۔ اس بات کا قطعاً کوئی جواز نہیں کہ عورتوں کو اس بل میں مہیا کردہ مراعات سے مزید محروم رکھا جائے جو مذہب نے انہیں عطا کئے۔ اس بل کی

ہندوؤں نے اسمبلی کے اندر اور باہر جماعتوں مہاسبھا، آریہ سماج، پریم نند، سناتن سبھا وغیرہ نے شدید مخالفت کی اور اس کے خلاف قرار دادیں منظور کیں کہ ہمیشہ سے ارتداد تنسیخ نکاح کا سبب رہا ہے اور حنفی فقہ بھی اس کو تسلیم کرتی ہے۔ مگر اس کے باوجود بل منظور ہو گیا۔ یہ قانون مسلمانوں کے نکاح کی تنسیخ کا ایکٹ نمبر 8, 1939 کہلاتا ہے۔ اس کی رو سے ایک طرف تو اب محض ارتداد فسخ نکاح کا سبب نہیں بن سکتا دوسری جانب مسلمان بیوی کو یہ حق دیا گیا کہ وہ ان بہت سی صورتوں میں جہاں اس کو شوہر کے ہاتھوں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا عدالت سے رجوع کر کے اپنے حقوق حاصل کر سکتی تھی۔ (78)

علامہ اقبال نے اس نہایت اہم مسئلہ پر اپنا نقطہ نظر حقائق اور دلائل کی بنیاد پر پیش کیا اور اس سے ایک جدوجہد شروع ہوئی اور علماء نے اس مسئلہ پر کوششیں کیں بالآخر یہ اجتہاد قانون بن گیا۔ گو کہ علامہ اس کے نتائج دیکھنے سے پہلے انتقال فرما گئے۔

(د) پارلیمنٹ کے لئے اجتہاد کا حق اور خلافت کی حیثیت

علامہ اقبال نے اپنے دور کے جن اہم ترین مسائل پر روشنی ڈالی ان میں سے ایک پارلیمنٹ کے لئے اجتہاد کا حق بھی ہے اور اس کے ساتھ علامہ نے مسئلہ خلافت کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ اس معاملے میں بالکل واضح نکتۂ نظر رکھتے ہیں کہ عصر حاضر میں اجتہاد کی بہترین شکل اجتماعی اجتہاد کی ہے اور اجتماعی اجتہاد خلافت کے ذریعے روبہ عمل آتا ہے۔ مگر موجودہ دور میں خلافت اب باقی نہیں ہے تو یہ ذمہ داری پارلیمنٹ کے ذریعے پوری کی جاسکتی ہے۔ علامہ اقبال ترکی میں مصطفیٰ کمال کی اصلاحات اور متحرک کردار کی تو تعریف کرتے تھے لیکن خلافت کے خاتمے کو وہ بھی پسند نہ کرتے تھے۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے لکھا ہے کہ خلافت پر بحثیں کافی عرصے سے جاری تھیں مگر برصغیر میں اس پر توجہ غالباً جمال الدین افغانی اور ولفرڈ بلنٹ کے زیر اثر شروع ہوئی۔ بلنٹ نے 1882ء میں Future of Islam کے نام سے کتاب لکھی جس میں دعویٰ کیا کہ اس کے خیالات مفتی محمد عبدہ کے افکار پر مبنی ہیں جبکہ مفتی محمد عبدہ جمال الدین افغانی کے شاگرد ہیں اور ان کی تحریروں سے بلنٹ کی بات کی تائید نہیں ہوتی تاہم اس دعوے کی وجہ سے لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کی رائے میں مسلمانوں کی ترقی کے لئے اجتہادات کئے جائیں اور اجتہاد خلافت کی تائید کے بغیر بے فائدہ تھا۔ مگر یہ کردار موجودہ عثمانی خلافت ادا نہیں کر سکتی کیونکہ اس کو مرکزیت اور عالمگیریت حاصل نہیں ہے اور اس کے برعکس ان میں تقلید اور قدامت پسندی کے خواص ہیں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ خلافت واپس عربوں کے ہاتھ میں جائے تاکہ اجتہاد کا احیاء کیا جاسکے اور دوسری تجویز واپس عربوں کے ہاتھ میں جائے تاکہ اجتہاد کا احیاء کیا جاسکے اور دوسری تجویز جو کہ اس نے جمال الدین افغانی سے لی تھی وہ یہ کہ علماء کی ایک مرکزی مجلس مکہ مکرمہ یا مدینہ میں قائم کیجائے جو کہ خلافت کے حوالے سے بھی متفقہ فیصلہ کرے اور یہ مجلس اجتہاد کا فریضہ بھی انجام دے۔

ڈاکٹر خالد مسعود کا تجزیہ یہ ہے کہ بلنٹ کی یہ تجاویز عیسائیت کے پس منظر میں پاپائیت کی طرز پر خلافت کے لئے تھیں۔ برصغیر میں مقبول احمد نامی ایک صاحب نے ''خلافت اسلامیہ کا دور جدید اور اس کا آئندہ نظام عمل'' کے نام سے اس مسئلہ پر قلم اٹھایا۔ مضامین کا یہ سلسلہ معارف میں چھپتا رہا۔ لہٰذا سید سلیمان ندوی نے (مدیر معارف) اُن صاحب پر تنقید کی کہ وہ بلنٹ کی پیروی میں ایسا تجویز کر رہے ہیں جبکہ بلنٹ کی سوچ ہمارے لئے نقصان کا باعث ہے اور اس سے پہلے وہ معارف ہی میں خلافت اسلامیہ اور عثمانی خلافت کے نام سے ایک سلسلۂ مضامین لکھ چکے تھے جس میں انہوں نے بلنٹ اور اس کے حامیوں پر شدید تنقید کی تھی۔ ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی قلم اٹھایا مگر یہ گفتگو قومیت و وطنیت کے تناظر میں تھی۔(79)

علامہ اقبال نے اپنے ادبی کردار کے شروع میں معاشرتی اور اخلاقی تصورات social and mental thought in Islam کے حوالے سے کئی مقالے لکھے اس سلسلے میں پہلا مقالہ 1908ء میں انگریزی میں ایک مقالہ اسلام اور خلافت کے عنوان سے لکھا جو لندن کے سوشیالوجیکل ریویو میں چھپا۔ اور پھر الٰہ آباد کے ہندوستان ریویو میں دسمبر 1910ء کے شمارے میں چھپا اور پھر جنوری 1911ء میں "Political thought in Islam" کے عنوان سے دوبارہ منظر عام پر آیا۔(80)

اس مقالے میں علامہ نے خلافت کی روح اور مزاج کو واضح کیا کہ یہ ایک جمہوری ادارہ ہے جو کہ انتخاب کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اور اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد عرب کے قبائلی نظام پر ہے لیکن جوں جوں اسلامی فکر میں نظر و تدبر کے دائرے وسیع ہوتے گئے یہ ابتدائی سیاسی ڈھانچہ ایک سیاسی اصول کی حیثیت اختیار کر گیا۔ یہ سیاسی اصول دو تھے۔ بقول اقبال:

1. Muslim commonwealth is based on the absolute equality of all muslims in the eye of the law. There is no privileged class, no priesthood, no caste system ....

2. That according to the law of Islam there is no distinction between the church and state the state with us is not a combination of religions and secular authority but it is a unity in which no such distinction exists. The caliph is not necessarily the high priest of Islam he is not the representative of God on earth. (81)

یہی بات علامہ نے بعد میں اجتہاد والے خطبے میں بھی کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے علامہ اسلامی اصول وقوانین کی روح جمہوریت کو سمجھتے ہیں۔ اسی مقالے میں علامہ آگے جا کر لکھتے ہیں کہ نصوص شرعیہ کے بعد تمام قوانین کے لئے بنیادی اصول جمہور کی آراء کا اتحاد کا تسلسل ہے۔ اگر اسلامی اصول پر نظر دوڑائیں تو اس بات کی تائید عرف سے بھی ہوتی ہے استحسان اور استصلاح میں بھی یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے اور تواتر کو جو اہمیت فقہاء نے دی اس کی طرف بھی دھیان جاتا ہے۔ علامہ کے خیال میں اسلامی سیاست کا بنیادی اصول انتخاب ہے۔ لکھتے ہیں:

> It is clear that the fundamental principle laid down in the Quran is the principle of election; the details or rather translations of this principle into a workable scheme of Government is left to be determined by other considerations. (82)

گویا اس طرح علامہ اصول انتخاب کو قرآن سے اخذ کردہ قرار دیتے ہیں۔ علامہ کے بقول یہ اصول انتخاب ہی ہے جو خلافت کو جمہوری شکل دیتا ہے مگر اسلامی تاریخ کے مطالعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے اصول انتخاب پر توجہ نہیں دی اس کی وجہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد ہی سے حکمرانوں کا مطمع نظر بدل گیا اور حکمران اصول انتخاب سے واقف ہی نہ تھے۔ اموی اور عباسی فتوحات میں مصروف رہے اور خلافت کے طریقہ مطلقِ العنانیت اور موروثیت بنا رہا خصوصاً ایرانی اور منگول جو بادشاہ کو خدا کا مظہر سمجھتے تھے اس طرح خلافت میں جمہوریت بالکل نہ رہی تھی بلکہ یہ بادشاہت ہوگئی تھی۔ مسلمان اس طرح مست جبکہ یورپ بیدار ہو رہا تھا۔ لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ آج جو جمہوری اقدار یورپ کی طرف سے آ رہی ہیں وہ دراصل اسلامی ہیں۔

> But it is absolutely necessary for these political reformers to make a thorough study of Islamic constitutional principles, and not to shock the Islamic naturally suspicious conservations of their people by appearing as prophets of a new cultures. They would certainly impress them more is they could show that their seemingly borrowed idea of political freedom is really the idea of Islam, and is, as such, the rightful demand of free muslim conscience. (83)

علامہ اقبال نے خلافت کی اٹھان اور اس کے مزاج اور مقاصد پر درست انداز میں روشنی ڈالی اور بحیثیت قوم مسلمانوں کی تاریخ میں اس اصول عدم توجہی کی بھی نشاندہی کی۔ علامہ نے یہ تجزیہ ترکی خلافت تنسیخ سے پہلے کیا جس کی تائید خلافت کی تنسیخ کے حالات سے ہوگئی اور علامہ نے اس کو دور جدید میں اجتہاد کے اصول کے ساتھ جوڑا۔ یہ بات انہوں نے ''اجتہاد'' والے خطبے میں بھی کی ہے جس میں حالات کے اس تغیر کو انہوں نے اجتہاد قرار دیا۔ لکھتے ہیں:

"I know proceed to give you some idea of religio-political thought in Turkey which will indicate to you how the power of Ijtihad is manifested in recent though and activity in the country". (84)

علامہ ترکی کے حالات کے ضمن میں یہ بیان کرتے ہیں کہ کس طرح سے قوم پرست اور اصلاح پسند اپنے اپنے انداز میں دین اور سیاست کے حوالے سے خیال آرائی کرتے ہیں مگر دونوں گروہ مختلف رجحانات کے باوجود اجتہاد کا دروازہ کھولنے پر اصرار کرتے ہیں تاکہ قانون شریعت کی تکمیل ہو سکے۔ اس کے بعد علامہ نے ترکوں کے خلافت کے حوالے سے اجتہادات ذکر کئے ہیں جن کی طرف اشارہ گذشتہ صفحات میں بھی کیا جا چکا ہے۔

علامہ لکھتے ہیں کہ پہلا سوال یہ ہے کہ خلافت فرد واحد کو دی جائے یا ایک منتخب جماعت کو۔ ترکی کا اجتہاد منتخب جماعت کے حق میں ہے اور علامہ کے خیال میں مصر و ہندوستان کے علماء نے اس مسئلہ پر اظہار خیال نہیں کیا مگر علامہ اس معاملے میں شورائیت کی بنا پر ترکوں کے اجتہاد کی تائید کرتے ہیں اور اسی کو دور حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں ممکنہ عملی صورت قرار دیتے ہیں۔ علامہ ابن خلدون اور قاضی ابوبکر باقلانی کے حوالے سے یہ نکتہ اٹھاتے ہیں کہ گو کہ اہلسنت عالمگیر خلافت کے قائل ہیں مگر عملاً ایسا ممکن نہیں رہا اور عصر حاضر میں اس کی ممکنہ صورت یہ ہے کہ مسلمان ممالک میں استحکام حاصل کریں اور پھر کوئی اتحاد تشکیل دیں۔ اس سمجھوتے کے لئے وہ خلیفہ کی قریشیت کی شرط میں سمجھوتے کی مثال دیتے ہیں کہ جب قریش کمزور ہوئے تو یہ علماء نے اس شرط پر بھی نظر ثانی کی اور امت نے عثمانیوں ترکوں کو قریش نہ ہونے کے باوجود قبول کیا۔

علامہ اجتہاد اور خلافت کو ایک دوسرے سے نہایت مضبوطی سے متعلق سمجھتے ہیں مگر خلافت کے ملوکیت میں بدلنے سے اجتہاد کی اجتماعی حیثیت بھی ختم ہوگئی اور علامہ کے خیال میں یہ اجتماعی حیثیت مطلق العنان اموی وعباسی خلفاء کو ان کے اصول خلافت (مطلق العنانیت) کے لحاظ سے درست معلوم نہ ہوتی تھی کیونکہ ایسی صورت میں کوئی اجتماعی اجتہادی ادارہ خلیفہ کے مقابلے میں زیادہ مضبوط ہوسکتا تھا جو کہ اس کے ذاتی اقتدار کے لئے نقصان دہ تھا۔ علماء یہ نکتہ بھی اٹھاتے ہیں کہ اجماع کے اصول میں قانون سازی کی طاقت ہونے کے باوجود بھی یہ بات عملاً نہ ہوئی اور اس کے ارتقاء میں ایوان اقتدار سے رکاوٹ ہوتی رہی۔ لیکن جدید دور میں ان حالات کے بدلنے پر امید کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> It is however extremely satisfactory to note that the pressure of new world forces and political experiences of European nations are impressing on the mind of modern Islam the value and publications of the idea of Ijma the growth or republican. Spirit and the gradual formations of legislative assemblies in muslim lands constitute a great step in advance, the transfer of power of Ijtihad from individual representatives of school to a muslim legislative assembly which in view of the growth of opposing sects is only possible form Ijma can take in modern times will secure contributions to legal discussion from layman who happen to possess a keen insight into affirms. (85)

علامہ کے نزدیک اجماع ایک جمہوری اصول تھا اور اس وجہ سے وہ قانون سازی کا حق چند افراد تک محدود نہیں کرنا چاہتے تھے اور دور حاضر میں مسائل کی نوعیت بدل جانے اور علوم کی حدود وسیع ہو جانے کی وجہ سے علامہ یہ سمجھتے تھے کہ اب صرف علوم فقہ میں مذکورہ شرائط اجتہاد کے لئے کافی نہیں بلکہ اس کے لئے نفسیات، طبیعات، سیاسیات، اقتصادیات وغیرہ بہت سے علوم پر دسترس ضروری ہے اور چونکہ بیک وقت تمام علوم میں مہارت رکھنا کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں لہٰذا محض روایتی مجتہد اور عالم جہاں اجتہاد نہیں کر سکتا وہ دیگر علوم کے ماہرین بھی روایتی مجتہد اور عالم کی مدد کے بغیر اجتہاد نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اجتہاد کا حق منتخب اسمبلی کو دینا چاہتے ہیں اور ان کو اجماع کی جدید شکل قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس کی عملی صورت کے امکان کے بارے میں سوال تھا۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے وحید احمد مسعود کے حوالے سے لکھا ہے کہ علماء اس زمانے میں لیجسلیچر کے انتخابات میں حصہ لینے کے بارے میں سوچ رہے تھے مگر ان کا مقصد علامہ کے برعکس دوسرا تھا۔ البتہ برصغیر کے علماء بے شک قومی وملکی حالات کے باعث مجالس قانون ساز کا حصہ بننے کو تیار ہے اور یہ رجحان ایرانی رجحان سے مختلف تھا جو کہ علماء کی علیحدہ مجالس کی تشکیل کے بارے میں تھا اور جمال الدین افغانی اور بلنٹ کی بھی ایسی ہی رائے تھی۔ (86)

مگر علامہ اس رجحان کو خطرناک قرار دیتے تھے اور ان کا مشورہ خطبے میں یہ ہے کہ سنی ممالک میں اگر ایسی رائے تھی تو محض عارضی طور پر آزمایا جائے۔ علماء اس رویہ کے اختیار کرنے سے اسلام میں پاپائیت کے در آنے کے اندیشے سے خوفزدہ ہیں۔ لہٰذا وہ علماء کو مستقل مجالس قانون ساز کا حصہ بننے کی تجویز دیتے ہیں تا کہ دین وسیاست کو یکجا چلایا جا سکے۔

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

لیکن برصغیر کے حالات میں مسلمانوں کا تناسب اور پھر علماء کا تناسب انتہائی کم ہونے کے باعث انہوں نے لامحالہ دوسرے طریقے کو اس صورت میں گوارا کرنے کی رائے دی کہ مسلم قانون دان بھی ایسی مجالس میں شریک ہوں تا کہ برصغیر کے حالات میں عارضی طور پر مسلمانوں کے آئینی حقوق کا تحفظ کیا جا سکے۔

اجماع اور اجتہاد کے حوالے سے بقول ڈاکٹر خالد مسعود علامہ نے دو اجتہاد کئے:

1۔ انفرادی کے بجائے اجتماعی اجتہاد۔

2۔ قانون ساز اسمبلیوں سے اجماع اور اجتہاد یا اجتماعی اجتہاد کے اداروں کا کام لینا۔

پہلے اجتہاد کو تو علماء کی تائید حاصل ہوئی۔ اگر چہ براہ راست اقبال کے حوالے سے بات نہیں کی گئی تاہم پاکستان میں مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم (مقالہ اجتہاد) اور بھارت میں مولانا تقی امینی (اجتہاد، برہان جنوری 1977ء) نے انفرادی کے بجائے اجتماعی اجتہاد پر زور دیا۔ اسی طرح دوسرے ممالک میں بھی اس خیال کو حمایت ملی مثلاً شیخ ابوزہرہ (**الاجتهاد في الفقه الاسلامي**) اور مصطفیٰ الزرقاء (**الاجتهاد مجال التشريع في الاسلام**) و دیگر علماء نے اجتماعی اجتہاد پر زور دیا مگر اس اجتہاد کی اجتماعی شکلوں کے بارے میں کوئی تائید نہ ملی اکثر علماء بشمول شیخ ابوزہرہ و مصطفیٰ الزرقاء علماء کی خصوصی مجالس و تحقیقاتی اداروں کی تشکیل کے حامی ہیں۔ (87)

پاکستان کے حالات میں (مسلم اکثریت) میں ایسا ممکن تھا مگر یہاں بھی علماء کے خصوصی بورڈ (قانون ساز اسمبلی کی نگرانی کے لئے) ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلامی مشاورتی کونسل وغیرہ قائم ہوئے مگر علامہ کی تجویز کو کوئی اہمیت حاصل نہ ہوئی بلکہ اکثر لوگوں نے علماء کی اس تجویز کو بے بصیرتی اور اجتہاد سے ناواقفیت پر محمول کیا۔ یہ رویہ علامہ کے دور میں بھی تھا اور اب بھی ہے۔ مثلاً سید سلیمان ندوی جو کہ بہت سے معاملات میں علامہ سے اتفاق کرتے ہیں ان کے خطبات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"اگر علامہ یہ خطبات شائع نہ کرتے تو اچھا تھا"۔ (88)

اور یہ رویہ اب تک جاری ہے مثلاً حال میں ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں 2005ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے زیر اہتمام اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے ایک سہ روزہ کانفرنس ہوئی اس میں ایک مقالہ نگار اپنے مقالے پارلیمنٹ اور تعبیر شریعت میں لکھتے ہیں:

جو لوگ اسلامی ریاست کی فکری تشکیل میں علامہ کے نظریات کو دلیل بنا کر انہیں مجتہد مستقل کا مقام دینا چاہتے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ علامہ اقبال کے یہ نظریات ان کی ٹھوس آراء کے بجائے ان کے ارتقائی نظریات تھے چنانچہ کائنات ارض کے مختلف حصوں میں رونما ہونے والے واقعات پر غور و فکر کے نتیجے میں اقبال کے ان نظریات کو جو اقبال کے حاملین کو انکے عقائد نظر آتے ہیں منزل تک پہنچنے سے قبل اس راہ کی ٹھوکروں یا درمیانی مراحل کا نام دیا جا سکتا ہے۔(89)

ایک دوسرے مقالہ نگار اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور وہ تو کبھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے اپنے نظریہ اجتہاد سے رجوع کر لیا تھا اور کبھی یہ کہ ان کا نظریہ ناقابل قبول ہے۔ لکھتے ہیں انہوں نے تو ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریروں سے بھی اپنی مرضی کے مفہوم نکالے ہیں۔

''ان کے بقول یہ خطبات (1922ء) میں لندن میں زیر طبع تھے جبکہ اتاترک نے خلافت کا خاتمہ 1924ء میں کیا سو بعد میں انہوں نے نظر ثانی کر لی تھی اور اس کی تائید ان خطوط سے بھی ہوتی ہے جو سید سلیمان ندوی کے نام ہیں''۔(90)

مزید مولانا ابوالحسن علی ندوی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''ان کی نادر شخصیت کے بعض کمزور پہلو بھی ہیں جو ان کے علم و فن اور پیغام سے میل نہیں کھاتے اور جنہیں دور کرنے کا انہیں موقع نہیں ملا (ان کے خطبات مدراس...... بہت سے ایسے افکار و خیال ملتے ہیں جن کی تاویل و توجیہ اور اہل سنت کیا جتماعی عقائد سے مطابقت مشکل سے ہی کی جا سکتی ہے''۔(91)

گویا پون صدی گزرے جانے کے باوجود علماء کی اکثریت علامہ کے پیغام کو نہ صرف سمجھی ہی نہیں بلکہ ان کو مورد الزام ٹھہرا رہی ہے۔ حالانکہ علامہ کے یہ اجتہادات ان کی بصیرت اور اجتہادی صلاحیتوں کا کھلا ثبوت ہیں۔

2۔ علامہ تقی امینی اور اجتہاد

علامہ تقی امینی 1926ء میں لکھنؤ کے متصل قصبہ سیجہ میں پیدا ہوئے۔ دینی مدارس سے تعلیم حاصل کی۔ دعوت وتبلیغ اور درس وتدریس سے منسلک رہے۔ 1956ء اور اس کے بعد قیام اجمیر کے زمانے میں علامہ نے فقہ کی جدید تدوین اور مسائل حاضرہ کے حل کے لئے علماء کرام کو متوجہ کیا اور اس تحریک کو مستقل شکل دینے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مجلس تحقیقات شرعیہ قائم ہوئی گو کہ وہ اتنی نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی مگر علامہ خود فقہ واجتہاد پر کام کرتے رہے۔ اس حوالے سے ان کی کتب ''اجتہاد کا تاریخی پس منظر، مسئلہ اجتہاد پر ایک تحقیقی نظر، اسلام اور جدید دور کے مسائل، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر اور احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت'' خاص اہم ہیں۔ ذیل میں انہیں کی روشنی میں علامہ کا نقطۂ نظر واضح کیا جائے گا۔

ا۔ دور حاضر میں اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے جیسا کہ بعض علماء کا یہ قول بھی پیچھے نقل کیا گیا ہے کہ مجتہد سے زمانہ کا خالی ہونا جائز ہی نہیں ہے کیونکہ زمانہ کی تبدیلی سے نئے مسائل کا پیدا ہونا یقینی ہے لہٰذا ان کے حل کرنے کی کوشش ناگزیر ہے۔ البتہ ہر دور کی تبدیلی کے باعث مسائل کے حل کی صورتوں میں بھی تنوع کا ہونا یقینی ہے۔ گذشتہ ادوار کے اجتہادات کی کچھ مثالیں فقہاء کی کتابوں میں بھی ملتی ہیں۔ اس صورت حال میں علامہ تقی امینی کی رائے یہ ہے کہ ''عصر حاضر میں اجتہاد کا مفہوم نہایت وسیع اور جامع صورتوں کو اپنے اندر سموئے ہوتے ہیں۔

1۔ اجتہاد ان احکام ومسائل میں ہو جن میں فقہاء پہلے غور کر چکے ہیں۔
2۔ ان احکام ومسائل میں ہو جو پہلے سے موجود نہ ہوں بلکہ حالات وتقاضے کے مطابق اب ان کی ضرورت پیش آ رہی ہو۔
3۔ اجتہاد سابق فقہاء کی رائے کے موافق ہو۔
4۔ بنیاد میں اتفاق کے باوجود مختلف وجوہات کی بنا پر رائیں مختلف ہوگئی ہوں۔
5۔ اجتہاد شورائی طرز کا ہو کہ آپس میں ایک دوسرے کی اعانت ومدد سے کسی نتیجے پر پہنچا گیا ہو۔
6۔ اجتہاد انفرادی ہو اور اس میں قلبی طمانیت حاصل ہوئی ہو۔
7۔ اجتہاد موقع ومحل کی تعیین کے لئے ہو۔
8۔ اجتہاد مختلف اقوال میں حالات کے لحاظ سے ترجیحی صورت پیدا کرنے کے لئے ہو۔
9۔ حکم شرعی کا اصل مقصد فوت ہو رہا ہے اس کو واپس لانے کی غرض سے حکم کا نیا قالب تیار کرنے کے لئے اجتہاد ہو۔
10۔ حالات کی تبدیلی کی بنا پر اصل حکم میں مشقت ودشواری پیش آ رہی ہے یا مضرت کا یقین ہے تو سہولت پیدا کرنے کے لئے یا دفع مضرت کے لئے اجتہاد ہو۔

غرض اجتہاد کے وسیع دائرے میں تمام وہ ناگزیر صورتیں اور ضرورتیں داخل ہیں جس میں احکام کے ذریعے الٰہی حکمت (حصول منافع ودفع الضرر) مقصود ہو اور مختلف احوال واسباب کی بنا پر اس میں رکاوٹ پیش آ رہی ہو۔(92)

علامہ نے اجتہاد کی ضرورت کے 10 پہلو ذکر کیے ہیں جہاں پر اجتہاد کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ اجتہاد کی حیثیت قرآن اور سنت کے بعد بنیادی ماخذ کی ہے اور قرآن اور سنت کے اصولی احکامات پر زمانے کی تبدیلیوں کے باعث ان کے مطابق تعبیرات کے ذریعے ہی عمل ہو سکتا ہے لہٰذا عصر حاضر میں اجتہاد کی حیثیت علامہ کے بقول سرچشمہ کی ہے جس سے رائے وعقل پر مبنی مآخذ قیاس استحسان اور استصلاح، استدلال وغیرہ نکلتے ہیں جو سب کے سب صرف اس صورت میں باقی رہ سکتے ہیں جب کہ اجتہاد کو جاری رکھا جائے۔البتہ علامہ تقی امینی نے اجتہاد کے 2 درجے اور مرتبے واضح کیے ہیں۔

1۔ اصول وکلیات (اجتہادی مآخذ میں اجتہاد جن پر احکام ومسائل کی بنیاد قائم ہوتی ہے اور جن سے مسائل کا تعلق جوڑا جاتا ہے۔

2۔ احکام ومسائل میں اجتہاد جو اصول وکلیات سے مستنبط ہوتے ہیں خواہ یہ مسائل اصول کی ترتیب وتدوین کے وقت موجود رہے ہوں یا بعد میں پیش آئے ہوں۔(93)

اس سے مراد شاہ ولی اللہ کی یہ ہے کہ پہلا درجہ کے اجتہاد میں مجتہد کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ وہ بنیادی مصادر کو بھی ذاتی تحقیق کے بعد ردوبدل کے بعد قبول کرتا ہو جن سے مسائل کے حل ڈھونڈے جاتے ہیں اور جو احکام ومسائل موجود ہیں ان کے بارے میں احادیث اور آثار صحابہ سے اچھی طرح واقفیت رکھتا ہو۔اور تعارض کی صورت میں ترجیح دینا جانتا ہو۔حکم کے ماخذ کو پہچانتا ہو اور پھر مآخذ ودلائل کی روشنی میں آئندہ پیش آنے والے احوال ومسائل سے بھی بحث کی ہو۔

جبکہ دوسرا درجہ یہ ہے کہ مجتہد کسی مجتہد کے اصول وکلیات (فقہی مآخذ) کو تسلیم کرے اور پھر احکام کے مآخذ معلوم کرنے یا دلائل کے فہم حاصل کرنے کے لئے اسی مجتہد کے کلام سے راہنمائی حاصل کرے لیکن اس کے باوجود وہ احکام وقوانین کے مالہ وماعلیہ سے واقف ہو اور کسی بھی بات کو دلیل کی بنیاد پر قبول کرے۔احکام ومسائل سے استنباط کی اس میں صلاحیت ہو۔

اس بحث کی روشنی میں علامہ تقی امینی کا خیال ہے کہ موجودہ دور میں پہلے درجہ کے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ فقہاء نے مصادر کے حوالے سے جو ذخیرہ فراہم کر دیا ہے اس کو جدید حالات کے تقاضے کے مطابق ایسی حکمت کے ہم آہنگ بنایا جا سکتا ہے۔البتہ درج ذیل کام اس سلسلے میں ضروری ہے۔

1۔ اصول قانون کو نئے انداز میں مرتب کرنا تا کہ افادہ اور استفادہ کی صورت عام ہو سکے۔

2۔ جن تشریحات وتوضیحات کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے۔ان کی جگہ انہی کی روشنی میں نئی تشریحات وتوضیحات قائم کرنا۔

3۔ اصول کی اس انداز میں تنقیح کرنا کہ باہمی اختلاف کا سلسلہ کم ہو اور بتدریج فقہ کو قومی وملکی سطح سے بین الاقوامی سطح پر لانے میں سہولت ہو۔ (94)

علامہ کا خیال ہے کہ اس کام میں بڑی محنت درکار ہے مگر اس کے بعد اس کو اجتہاد مستقل کا نام دیا جا سکے گا اور دوسرے درجہ کا اجتہاد اگر نہ کیا گیا تو فقہ کے ایک حصہ کو عملی ضروریات سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا۔

لہٰذا دوسری درجے کے اجتہاد کی 3 صورتیں عصر حاضر میں رائج ہیں۔

1۔ موقع ومحل کی تعیین میں اجتہاد۔ یعنی حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے لیکن موقع ومحل کی تعیین کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ موقع ومحل کے بدل جانے سے احکام قوانین میں تبدیلی کا ثبوت حضورؐ کے ان فرمودات سے ہوتا ہے جس میں آپ نے اشخاص کی حالت کے لحاظ سے مختلف باتیں فرمائیں مثلاً کسی سے افضل اعمال میں ایمان باللہ اور جہاد بیان کیا۔ کسی سے نماز اور والدین کی خدمت۔ دسی سے روزہ اور ذکر اللہ۔ یہاں اگر موقع ومحل کے تفاوت کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں تضاد نظر آئے گا جو شان رسالت سے بعید ہے۔

2۔ نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(الف) قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ صریحی احکام کے الفاظ و معانی پر غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں اقتضاء کنایتاً اشارۃً وغیرہ کے تحت حکم دریافت کیا جائے۔ اس سے جدید طرز پر اراضی کی تعظیم اور سرمایہ و دولت کی نئی تقسیم جیسے مسائل آسانی سے حل ہو جاتے ہیں۔ اس میں روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے خلافت راشدہ کے مختلف طریقوں کار سے بھی راہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

(ب) نئے مسئلہ سے نظائر اور اس کے مشابہ احکام کی علت نکالی جائے اور اس کی نوعیت و کیفیت پر غور کیا جائے پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے اگر دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے۔ تجارت وزراعت وغیرہ کے مسائل اس طریقہ پر حل کئے جاسکتے ہیں۔

(ج) نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق معیار بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے۔ انشورنس کمرشل انٹرسٹ وغیرہ جیسے مسائل اس طریقے سے حل کئے جائیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بہرصورت جواز کا حکم نکالا جائے بلکہ یہ ہے کہ ایسے مسائل حل کرنے میں ضرورت اور مصلحت کا بھی لحاظ ہونا چاہئے۔ اس بارے میں شریعت کی مقررہ حدود کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ استحسان کی بحثیں اس سلسلہ میں کافی دلچسپ ثابت ہوں گی۔

3۔ دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لئے اجتہاد۔

واقعی مشقت و تکلیف یا اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں اجتہاد۔ بعض اوقات حالات اور معاشرتی خرابی یا بیماری و معذوری کی بنا پر اصل حکم پر عمل دشوار بن جاتا ہے۔ اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس میں حکم کا احترام برقرار رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے۔ ایسی صورت میں اگر شارع کی طرف سے اصل حکم کے بدل کی صورت موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ہوتی بلکہ صرف موقع و محل کی رعایت سے بدل کر اصل جگہ پر رکھ دینے سے کام چل جاتا ہے جیسے معذور، بیمار وغیرہ کے احکام۔ کفارہ وغیرہ کے باب میں اس کی کئی صورتیں بیان کر دی گئی ہیں۔

البتہ اگر بدل خود موجود نہیں ہے تو اجتہاد کے ذریعے سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے تاکہ شریعت کی عطا کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو۔ یہ صورتحال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے یا کسی نئی چیز کی وجہ سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رکھی جا سکتیں۔ عدم صلاحیت کی صورت میں اصول تدریج کے ذریعہ دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں۔ قرآن کا 23 سال میں نزول اس پر شاہد ہے۔ بین الاقوامی سود اور بینک وغیرہ کے مسائل اسی طریقے پر حل کیے جائیں۔ اس لئے معاشرتی اصلاح میں تسلسل اور تدرج ضروری ہے۔ اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں بھی مسئلہ اور اس پر عمل درآمد کی صورت پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً کفر کے بارے میں بحث کی اب ضرورت نہیں یا حلالہ کے شکل میں خامیاں پیدا ہو جانے کی وجہ سے اصلاح کی ضرورت ہے۔(95)

۲۔ دور حاضر میں اجتہاد کی اہلیت

مولانا تقی امینی کی رائے میں اجتہاد کے عمل میں تسلسل کا پایا جانا بہت ضروری ہے۔ان کے مطابق ''ہر دور میں اس کے مناسب مجتہد کا پایا جانا ضروری ہے۔اگرچہ قوم کی بے بضاعتی کی وجہ سے اس کی اجتہادی صلاحیتیں فقہی امور میں بروئے کار نہ آسکیں اور دیگر اجتہادی امور کی طرف اس کی توجہ صرف ہوتی رہے''۔جیسا کہ شاہ صاحب کی اس عبارت سے اشارہ ہوتا ہے:

> ''وکذلک ما یظن من اِن المجتھد لا یوجد فی ھٰذہِ الازمنة اعتماداً علی الظن الاول بنا فاسد علی فاسد''. (96)

یعنی اسی طرح مجتہد ان زمانوں میں اپنے گمان کے درست ہونے کے حوالے سے اعتماد نہیں پاتا اور اس کو فاسد کی فاسد چیز کی بنیاد سمجھتا ہے۔

ایسے ہی یہ خیال فاسد بلکہ بنا فاسد علی الفاسد ہے کہ پہلی بات پر گمان کر کے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان زمانوں میں مجتہد کا وجود ہی نہیں۔(97)

علامہ کی عبارت سے ''ہر زمانے کے مطابق مجتہد'' کے الفاظ سے اجتہاد کے الفاظ سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ اجتہاد کے عمل میں نا قابل عبور قسم کی رکاوٹیں نہیں لگاتے بلکہ اجتہاد کی اہمیت کے پیش نظر اس کو فروغ دینا چاہتے ہیں اور علامہ یہ چاہتے ہیں کہ نئے زمانے کے درپیش مسائل کو اجتہاد کے ذریعے حل کیا جائے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے کہ جب اجتہاد پر مکمل طور پر پابندی نہ لگائی جائے بلکہ اجتہاد کرنے کے حوالے سے نئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق سہولیات پیدا کی جائیں۔

یعنی اس طرح علامہ تقی امینی صاحب کو اجتہاد کے حوالے سے معتدل رجحان رکھنے والے سکالرز میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

علامہ اجتہاد کے وجود سے انکار کرنے والے حضرات کے نقطہ نظر کو ذکر کرنے کے بعد وہ اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ:

> ''اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ ہر دور میں مجتہد جیسی صلاحیت کا پایا جانا ناگزیر ہے۔اگرچہ اس کے اجتہاد کا رخ فقہی امور کے بجائے کسی اور جانب ہو''۔(98)

اور اگر ذہنی جمود خود فریبی کے باعث ہم اس کو نہ مانیں تو نبوت کے خاتمہ کے بعد کارِ نبوت کے جاری رکھنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی جو اس امت کا طرۂ امتیاز اور قومی وملی مزاج کی بقاء کے لئے ناگزیر ہے۔

علامہ صاحب کے نقطہ نظر کی رو سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقیہ اجتہاد کرنے کا اہل ہے کیونکہ اجتہاد کرنے کے لئے دو قسم کی صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے۔

1۔ مقاصد شریعت سے واقفیت۔

2۔ موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط پر قدرت۔

علامہ لکھتے ہیں:

''آسان لفظوں میں ان دونوں کے مجموعہ کو علم وحکمت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔علم سے مراد علم نبوت اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین اور رموز قوانین تک پہنچاتی ہے''۔(99)

اسی بات کو اپنی کتاب اسلام اور جدید دور کے مسائل میں مزید آگے بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں:

''اس درجہ کے حاصل ہونے کے بعد مذکورہ صلاحیتیں خود بخود ابھر کر سامنے آتی ہیں۔حکمت کے سب سے اونچے درجے پر انبیاء ہوتے ہیں اور پھر جس کو قانونی معاملہ میں انبیاء کے ساتھ جتنا قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی ہے اس لحاظ سے اس کا مقام متعین ہوتا ہے''۔(100)

علامہ کے بقول فقیہ عام شخص کی نسبت کلام پر زیادہ گرفت رکھتا ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے:

''دینی قوانین میں علم وحکمت کا درجہ یا اجتہادی صلاحیت پیدا ہونے کے لئے فکر وعمل کا ایک خاص نقشہ وسانچہ متعین ہے جیسا کہ آنحضورؐ کی احادیث سے ثابت ہے''۔(101)

مقاصد شریعت کا دارومدار بندوں کے مصالح اور مضرتوں کے دفع پر ہے۔مصالح کا انحصار انسانی زندگی کے قیام کا انحصار کلیات خمسہ (حفظ جان، حفظ نسل، حفظ عقل، حفظ دین، حفظ مال) پر ہے۔ان کلیات خمسہ کی تکمیل کے لئے احکامات اور منہیات ہیں۔ان کو مصالح ضروریہ کہا جاتا ہے۔ان کے علاوہ مصالح حاجیہ ہیں جن کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی ہے اور مضرت دور ہوتی ہے اور ان کے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی پیدا ہوتی ہے اور نہ ہی مدنیت صالحہ پیدا ہوتی ہے۔ان کے متعلقہ احکامات میں تیسری قسم کے مصالح ومقاصد جن کی رعایت سے زندگی مہذب بنتی ہے ان کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بدتہذیب کہلاتا ہے ان کو مصالح تحسینیہ کہتے ہیں۔ان سے متعلقہ احکامات میں اجتہاد کے مرحلہ میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہے۔

علامہ کے مطابق اجتہاد کے لئے دوسری ضروری صلاحیت موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط پر قدرت ہے۔

علامہ لکھتے ہیں ''فقہاء نے اس صلاحیت کا ذریعہ درج ذیل چیزوں سے واقفیت کو قرار دیا ہے:۔

1۔ قرآن حکیم۔لغوی وشرعی دونوں اعتبار سے معانی ومفاہیم پر عبور۔

2۔ رسول اللہ کے فرمودات کو موقع ومحل پر منطبق کرنے میں مہارت۔

3۔ اجماع۔اس کے طریقوں اور فیصلوں اور موجودہ ماحول کے مطابق ان سے کام لینے کے طریقہ سے واقفیت۔

4۔ قیاس کے وجوہ اور طریقے کا علم جن کی تفصیل قیاس استحسان اور استدلال وغیرہ میں ذکر کی جاتی ہے۔

5۔ صحابہ وتابعین کے اقوال وفتاویٰ پر نظر اور ان کے موقع ومحل سے واقفیت۔

6۔ فقہی اصول وکلیات کا علم۔

7۔ فقہی جزئیات اور ان کے موقع ومحل سے واقفیت۔

8۔ مذکورہ بالا تمام علوم چونکہ عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں اس بنا پر قدیم عربی زبان میں مہارت ضروری ہے اس کے بغیر مقصود نہ حاصل ہو سکے گا۔

فہم وفراست اور علم وبصیرت جس کو قرآن نے حکمت کہا اور جن کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں وہ فقہاء کے نزدیک مذکورہ قسم کی معلومات سے حاصل ہوتا ہے یعنی استدلال واستنباط پر قدرت ان معلومات سے نہیں ہوتی وہ صرف واسطہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں بلکہ اس علم سے ہوتی ہے جو ان معلومات کے واسطہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

9۔ قومی وملکی مصالح اور حالات وزمانہ کے تقاضا سے واقفیت۔

10۔ اختلاف صحابہ اور اختلاف آئمہ سے استفادہ اور اس کو منطبق کرنے کی صلاحیت۔

11۔ وہ علم وادراک بھی ضروری ہے جن کا تعلق قلب سے ہے۔یہ دراصل ایک باطنی قوت ہوتی ہے اصولین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں''۔(102)

ان علوم کے علاوہ سنت کی شناخت کے لئے فن روایت ودرایت سے واقفیت بھی ضروری ہے۔قبول حدیث کی شرائط کے اعتبار سے اقسام حدیث کی معرفت ضروری ہے کیونکہ یہ چیزیں احکام کے استنباط میں ضروری ہیں۔

علامہ کے درج بالا اقتباسات سے یہ معلوم ہوا کہ فقیہ ہی اجتہاد کرنے کا حقدار ہے لیکن ان کے اپنے الفاظ ''کہ ہر زمانہ میں اس کے مطابق مجتہد کا ہونا ضروری ہے'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقیہ کے معیار کے بارے میں بھی حالات وزمانہ کی رعایت کا لحاظ رکھتے ہیں یعنی ہر زمانہ کے حالات اور ضروریات کے مطابق فقہاء اجتہاد کرنے کے اہل ہیں جیسا کہ وہ اپنی کتاب

اجتہاد کے آغاز ہی میں یہ واضح کرتے ہیں کہ خواہ اجتہاد نئے مسائل کے حل تلاش کرنے کے لئے کیا جائے یا موجودہ مسائل کے موقع ومحل متعین کرنے کے لئے کیا جائے اس میں غور وفکر کی انتہائی طاقت درکار ہوتی ہو یا اس سے کم کی ضرورت ہو۔

''دونوں صورتوں میں فقیہ (صاحب فن کا اجتہاد ہی معتبر ہوگا۔ غیر فقیہ سے اس رسائی اور فنی الہام کی توقع نہیں ہوتی جو اجتہاد کے لئے مطلوب ہے''۔ (103)

پھر فقیہ کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ فقیہ ہر عالم ومفتی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے خاص نظر وصلاحیت درکار ہے اور صاحب کشاف کے حوالے سے فقیہ کی تعریف کرتے ہیں کہ فقیہ وہ ہے جو احکام کا تجزیہ کرتا ہو۔ ان کے حقائق کو تفتیش کرتا ہو اور ان کے مشکل امور کو واضح کرتا ہو اور پھر احیاء العلوم کے حوالے سے اس کے لئے جدید دور کی صلاحیت کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ دنیوی امور میں وہ خلق خدا کی مصلحتوں کا رمز شناس ہو۔

دنیا کے امور میں بصیرت کے بعد اگر کوئی شخص درجہ فقہایت میں کمال نہ بھی رکھتا تو بھی اس کو متعلقہ مسائل میں اجتہاد کی اجازت دیتے ہیں۔ جیسا کہ کہتے ہیں:

''اس درجہ میں اگر تمام احکام ومسائل میں اجتہاد کی قدرت نہ بھی ہو بلکہ بعض ابواب میں ہو اور بعض میں نہ ہو تو بھی محققین کا مسلک یہ ہے کہ متعلقہ مسائل میں اجتہاد کی اجازت ہوگی لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔ امام غزالی ورافعی وابن دقیق اور صفی ہندی وغیرہ کا یہی مسلک ہے''۔ (104)

۳۔ علامہ تقی امینی کا منہج استدلال

علامہ تقی امینی نے اجتہاد کے حوالے سے موجودہ دور میں جو کام کیا ہے اس کو جانچنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے دلائل اور منہج استدلال کو بھی دیکھا جائے۔ علامہ تقی امینی نے اجتہاد کی تین بنیادی اقسام بیان کی ہیں جو کہ اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی کے نام سے ہیں۔ ان کی تفصیل میں تمام اہم مصادر فقہ شامل ہو جاتے ہیں۔ علامہ کے کام کی تفصیل پر نظر کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ فقہاء کے کام پر بھی نظر رکھتے ہیں اور خود براہ راست استدلال بھی کرتے ہیں۔ علامہ اجتہاد کے طریقے یا منہج کے بارے میں وسعت کے قائل ہیں اور اجتہاد کے عمل کے لئے ایک مجلس کا قیام ضروری سمجھتے ہیں جیسا کہ انہوں نے ''اجتہاد'' میں واضح کیا ہے کہ ایسی مجلس جیسے کہ فقہ حنفی کی تدوین کے وقت موجود تھی۔ بلکہ اس میں بھی کچھ مجتہدین کے علاوہ دیگر مشیر حضرات کی شمولیت کے بھی قائل ہیں اور پھر اس مجلس کے طریقے کے بارے میں لکھتے ہیں:

اجتہاد کی صورت یہ ہو کہ پہلے احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے۔ پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعہ کس قسم کی مصلحت کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہے پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا تعلق ہے۔ نیز معاشرتی حالت وسماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور کردار کو انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے پھر اس کی روح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدہ کے مطابق بالترتیب قرآن سنت اور اجماع و قیاس سے حل نکالا جائے۔ بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہو گا۔ صرف اصول وکلیات اور ضرورت ومصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئے گا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی۔ اس صورت میں اختلاف آئمہ سے فائدہ اٹھانے کی بھی ضرورت پڑے گی لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ہو گا اور فقہی ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہو گا ورنہ شریعت ہوا، وہوس ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا بازیچہ بن جائے گی۔ (105)

بعض جگہ علامہ نے جو اپنا طریقہ استدلال بیان کیا ہے اس کی وضاحت کے لئے ان کے ذکر کردہ مصادر سے الگ الگ طریق استدلال کو دیکھا جائے گا۔ ذیل میں مصادر سے استدلال کو الگ الگ ذکر کیا جائے گا۔

(الف) قرآن وحدیث سے استدلال یا اجتہاد توضیحی

قرآن اور حدیث کو علامہ نے نصوص شرعیہ کے طور پر بیان کیا اور ان سے استدلال کے لئے انہوں نے نصوص کی اقسام بنیادی طور پر دو اقسام میں سے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کے حوالے سے انہوں نے بحث کی ممانعت کی ہے جبکہ قطعی الثبوت وظنی الدلالت کے حوالے سے بحث کے جواز کو ذکر کیا ہے۔ پھر قطعی الدلالت نصوص میں سے نص قرآنی کے حوالے سے علامہ تقی امینی لکھتے ہیں کہ ''ہدایت الٰہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں:

1۔ ایک وہ جن کی روح اور قالب یا معنی اور صورت دونوں کو شریعت نے متعین کیا اور مقصود ٹھہرایا ہے۔

2۔ دوسرے وہ جن کی صرف روح اور معنی ہی مقصود ہیں قالب اور صورت مقصود نہیں۔

پہلی قسم کے قوانین غیر مقبول اور یکساں رہنے والے ہیں جبکہ دوسری قسم کے قوانین میں چونکہ سماجی و معاشری زندگی کے مختلف حالات وقت اور موقع کی مناسبت کے تابع ہیں اس لئے حالات کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ ان کی شکل و صورت بدل سکتی ہے۔ شارع حقیقی کی طرف سے صرف ان کی روح کی بقاء کا مطالبہ ہے شکل وصورت کا حالات سے متاثر ہونا ناگزیر ہے''۔ (106)

ایسے احکام جن کی صرف روح مطلوب ہے ان کے لئے بنیادی اصول دیئے گئے ہیں اور کیونکہ یہ ہدایت تا قیامت تمام عالم کے لئے ہے لہٰذا اس میں دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی

رعایت اور گنجائش کے تحت علامہ تقی امینی نے بدلتے حالات کے تحت احکامات میں گنجائشیں نکالی ہیں۔ علامہ تقی امینی نے قرآن وسنت کو اجتہاد توضیحی کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ اجتہاد توضیحی کی تعریف علامہ نے یوں کی ہے:

''اجتہاد کی وہ صورت جس میں متعلقہ آیت وحدیث کے معنی ومفہوم متعین کر کے مسائل کو حل کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلی صورت میں کیا اس میں الفاظ ومعانی اور موقع ومحل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی''۔ (107)

رسول اللہ ﷺ نے قرآن حکیم میں مذکور اصول وکلیات کی روشنی میں بہت سے مروجہ موجودہ مسائل کا حل بیان کیا جس کی حیثیت تشریح وتوضیح کی تھی۔ (108)

بعض جگہ علامہ اجتہاد کی صورت ترجیحی وتوضیحی قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

فقہی اصطلاح کے مطابق مجتہد منتسب نے جیسے فرائض انجام دیئے ہیں ویسے یہ مجلس بھی انجام دے گی مثلاً اخذ واستفادہ کے باب میں یہ مجلس وسعت سے کام لے گی نہ تو بالکلیہ آزاد وخود رائے ہوگی اور نہ بوقت ضرورت دوسرے امام سے استفادہ کو حرام جانے گی بلکہ ہر مسئلہ کو دلیل وبصیرت کی روشنی میں قبول کرے گی اور اطمینان حاصل کرنے کے بعد فیصلہ کرے گی۔ اس طرح مختلف اقوال میں جب ترجیحی صورت نکالنے کی ضرورت ہوگی تو حالات ومقامات کی مناسبت سے مقررہ قاعدہ وضابطہ کے مطابق بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دے گی۔ (109)

علامہ نے اپنے منہج کو خود ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

''اسلامی قانون میں بنیادی اور مرکزی حیثیت نقل کو حاصل ہے عقل اس کے تابع ہے یعنی معیار کا تقرر، موقع ومحل کی تعین، عقل کی دخل اندازی کے حدود وقیود وغیرہ میں نقل کا ہی آخری فیصلہ قرار دیا جاتا ہے''۔ (110)

علامہ پورے اصول فقہ سے استدلال کرتے ہیں اور قرآن وحدیث کی توضیحی صورتوں کی مدد سے مسائل حل کرتے ہیں۔ اصول فقہ کے حوالے سے روایت کے پابند ہیں مگر ان اصولوں کے عصری معاملات پر اطلاق کے حوالے سے آزاد نقطۂ نظر رکھتے ہیں مثلاً رسول اللہ ﷺ کے مخصوصات کو وہ مخصوصات کہ کر الگ نہیں کر دیتے بلکہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔ علامہ اصول کو بنیاد بنا کر فروع میں ہمنوائی کے قائل نہیں بلکہ اصول سے براہ راست استفادہ کرنا چاہتے ہیں اور تائید میں جو چیز فقہاء کے کام میں بھی مل جاتی ہے وہ بطور مثال ذکر کر دیتے ہیں۔

اس طرح علامہ نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فرمودات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم میں وہ فرمودات شامل ہیں جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض تبلیغ رسالت سے ہے تمام عبادات اور احکامات اس قسم میں آتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَہٰکُمْ عِنْدَ فَانْتَھُوْا'' اس ارشاد کا تعلق بھی اس قسم سے ہے۔ دوسری قسم میں وہ فرمودات شامل ہیں جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض وتبلیغ رسالت سے نہیں بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے۔ اس قسم کی وضاحت میں علامہ لکھتے ہیں:

رسول اللہ کا یہ قول "اِنَّـمَا اَنَا بَشَرَ اِذَا اَمَرْتُکُمْ شیءً من دینکم فخذوہ و اذا امرتکم بشی من رایی فانما انا بشر" معہ (بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ باب بیان اقسام علوالنبی) یعنی اس کی حیثیت پہلے جیسی نہیں ہوسکتی کیونکہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے.........اس میں درج ذیل تشریحات داخل ہیں۔ عارضی مصلحت پر مبنی احکام، طریقہ کار سے متعلق احکام، شخصی قومی اور ملکی رواج سے متعلق امور، عرب کے قصہ بطور اخلاق نتیجہ، عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت، باغبانی وغیرہ۔(111)

علامہ کا کہنا ہے کہ فقہ حنفی نے زیادہ شہرت اس لئے پائی ہے کہ امام ابوحنیفہ نے حدیث کی مذکورہ تقسیم پر عمل کیا اور اس سے نکلنے والی رعایت کو استعمال کیا تو گویا یہ حدیث کے اندر دی جانے والی رعایت پر عمل ہے نہ کہ حدیث کے خلاف عمل۔

اسی طرح اس بنیادی تقسیم کے بعد علامہ نے روایت اور درایت کی جانچ پرکھ کے لئے مستقل کتاب لکھی ہے اور علامہ نے "حدیث کا درایتی معیار" میں ان اصولوں کا روایتوں پر اطلاق کر کے دکھایا ہے۔ علامہ کے بقول درایت کے بارے میں افراط وتفریط سے کام لیا گیا ہے۔ ایک گروہ نے رسول اللہ کی بات کو بھی عام لوگوں کی بات کی طرح جانچا جبکہ دوسرے گروہ نے رسول اللہ کی طرف ہر منسوب بات کو حدیث منوانے پر زور لگا دیا۔ علامہ لکھتے ہیں:

"مقام نبوت تسلیم کرنے کے بعد حدیثوں کے پرکھنے میں اصول وضوابط پر ٹھیک عمل کیا جائے۔ اگر اس کے بعد بھی حدیث کی معرفت میں دشواری قائم رہے تو فقہ کی طرح حدیث میں بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ ماہرین حدیث کو مزید اصول وضوابط وضع کرنے اور ان کے ذریعہ حدیث کی معرفت حاصل کرنے کا حق ہے.........."۔(112)

علامہ نئے مسائل کے حل کے لئے قرآن وحدیث سے براہ راست استدلال کرتے ہیں۔ علامہ "احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت" میں قرآن کے طریق نزول طریق نفاذ اور انداز بیان سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ رسول اللہ اور خلفاء کے عمل سے قرآن وحدیث سے براہ راست استدلال کی مثالیں دیتے ہیں۔

علامہ کا خیال ہے کہ ہدایت الٰہی کے اس حصے میں کسی قسم کی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے صرف نئے سرے سے ترتیب کی ضرورت ہے اور ضرورت کے مطابق بعض مباحث کو آگے پیچھے کرنے اور حسب موقع ان سے اخذ واستفادہ کے ذریعے مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہیئے۔ البتہ دوسری قسم جن کی صرف روح مطلوب ہے ان میں علامہ کے مطابق روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے مال اور مقام کی مناسبت سے اس کی صورت متعین کرنا ہے اسی ضمن میں محنت وسرمایہ میں توازن برقرار رکھنے کا مسئلہ یا حق اور فرض کے حدود متعین کرنے کا سوال ہے وغیرہ۔(113)

علامہ نے عصر حاضر کے ان مسائل پر اجتہاد کی صورت کی نشاندہی کر دی ہے اور اپنے اصول کا جدید مسائل پر اطلاق کر کے دکھایا ہے۔ مثلاً تعدد ازواج کے مسئلے کو علامہ کے مطابق اس ضمن میں قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کا نقطۂ نظر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ مختلف حالات کے حساب سے اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کی (حالات کے مطابق کبھی ایک اور کبھی چار تک) ترتیب بدلنے سے مسئلہ کا حل حالات کے مطابق حاصل ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

''رہ گیا تعدد ازدواج کا مسئلہ تو ہدایت الٰہی میں اس کی کوئی ایسی حیثیت نہیں کہ کسی بھی دور میں ترمیم و تنسیخ کی ضرورت ہو''۔(114)

البتہ حالات کے مطابق اس کی مطلوب صورت کے متعین کرنے میں علامہ ملکی قانون کو موثر قرار دیتے ہیں۔

علامہ نے اپنی کتاب ''فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر'' میں ایک مآخذ ''شرائع ماقبل'' کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس کی استنادی حیثیت بھی واضح کی ہے۔ علامہ نے اس ماخذ کو الگ مستقل طور پر ذکر کیا ہے جبکہ دیگر کئی لوگوں نے اس کو قرآن و حدیث کے عموم میں ہی شامل کیا ہے۔ اس طرح علامہ کی تقسیم کے مطابق یہ بھی اجتہاد توضیحی میں شامل ہوتا ہے۔

(ب) قیاس، استحسان اور استدلال سے بطور مآخذ استدلال یا اجتہاد استنباطی

علامہ تقی امینی نے قیاس، استحسان اور استدلال کو الگ الگ مستقل ماخذ قرار دیا ہے۔ ان تینوں مصادر کو علامہ نے اجتہاد استنباطی کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اجتہاد استنباطی سے علامہ کے نزدیک اجتہاد کی وہ صورت ہے۔

''جس میں زیادہ غور وفکر کر کے حکم کی علت نکالی جاتی ہے اور پھر اس کی بنیاد پر مسئلہ کا حل تلاش کیا جاتا ہے''۔(115)

علامہ کے بقول اجتہاد استنباطی کی درج بالا اصطلاحات میں سے صرف قیاس پر آئمہ اربعہ متفق ہیں اور ظاہری قیاس پر بھی متفق نہیں ہیں۔ قیاس کی اصطلاحی تعریف علامہ نے یہ نقل کی ہے۔

''تعدية حكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدةٍ لا تعرف بمجرد فهم اللغة''. (116)

اتحاد علت کی بنا پر اصل سے فرع کی طرف حکم منتقل کرنا یہ علت صرف لغت سے نہیں معلوم کی جاتی بلکہ (کافی غور و خوض کے بعد نکالی جاتی ہے)۔

موجودہ مسائل کے مفہوم میں غور وفکر کر کے علت نکالی جائے اور پھر نئے مسئلہ کی علت تلاش کی جائے اگر برابری ہو تو موجودہ مسئلہ کا حکم نئے مسئلہ پر بھی نافذ کیا جائے۔

علامہ قیاس کی اہمیت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فطری طور پر اصول وکلیات اور تصریحی احکام کے مفہوم میں غور وفکر اور ان کی روح اور مغز سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے کہ ہر دور کے تقاضے کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں تا کہ زمانہ کے مفتی کو ان کے اندر اپنا رنگ بھرنے کا موقع مل سکے''۔(117)

علامہ نے علت کی تفصیلات واضح کی ہیں۔ علامہ فقہاء کے اختلافات ذکر کر کے بعض اوقات مختلف آراء کو ترجیح دیتے ہیں۔ علامہ نے قیاس سے بہت کام لیا ہے مثلاً انشورنس کے جدید نظام کو علامہ نے بھی گذشتہ تنظیمات پر قیاس کی وجہ سے جائز قرار دیا گو کہ اس میں اصلاح کے بھی قائل ہیں۔

قیاس کے بعد علامہ استحسان کو بطور ماخذ ذکر کرتے ہیں۔ علامہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں کے لامحدود ہونے اور پھر مختلف زمان و مکان کی وجہ کے لحاظ سے ان کے موقع و محل میں تبدیلی پیدا ہو جانے کی وجہ سے ایسی ناگزیر صورتیں پیش آ جاتی ہیں کہ قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی حالت میں فقہاء ضرورت کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں۔ مزید وجہ ترجیح تلاش کرتے ہیں اور اس کی بنا پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں تا کہ الٰہی حکمت سے ہم آہنگی ہو۔ اس ضرورت کا پیدا کرنا ایک ماخذ استحسان ہے۔

المبسوط میں ہے:

''الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما ھوا وفق للناس''. (118)

استحسان ظاہری قیاس چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہے۔

استحسان کے حوالے سے علامہ تقی امینی احناف کی رائے کی تائید کرتے ہیں۔ امام شافعی نے استحسان کی مخالفت کی ہے۔ البتہ امام مالک نے استحسان کو چھوڑ کر تھوڑے سے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ (119)

علامہ لکھتے ہیں کہ تعجب ہے کہ شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف فی الدین قرار دیا ہے مگر یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ وہ رائے استحسان کے آزادانہ استعمال کی وجہ سے ہے۔ ورنہ علامہ تقی امینی لکھتے ہیں:

''ورنہ ملکی و ملی مصالح کے پیش نظر استحسان کے بغیر چارہ نہیں ہے جس سے کسی صاحب بصیرت کو انکار نہیں ہو سکتا''۔ (120)

یعنی علامہ تقی امینی کے پیش نظر اصل اہمیت مسائل کے حل کی ہے۔ خواہ وہ استحسان سے حل کئے جائیں یا کسی اور ذریعے سے۔ اس اصول کے ذریعے علامہ اجتہاد کرتے ہیں اور عصر حاضر کے مسائل پر اس کا اطلاق کرتے ہیں جیسا کہ لکھتے ہیں:

حکم موجود ہے مگر اس پر عملی درامد سے قومی و ملی نقصان کا یقین ہے یا حالت اور مصلحت بدل جانے سے اس کا اصل مقصد فوت ہو رہا ہے مثلاً ذرائع پیداوار کی تنظیم اور پیداوار کی تقسیم کا مسئلہ ہے یا سرمایہ و زمین کی نئی تنظیم کے بعد تجارت و زراعت کے بہت سے فقہی مسائل اپنے مقصد میں بڑی حد تک ناکام رہتے ہیں اور شارع کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اس طرح معاشرتی زندگی کے بعض فقہی مسائل جن کا نہ اب محل باقی رہا اور نہ ان پر عمل درآمد سے شارع کا مقصد ہی حاصل ہوتا ہے۔ (121)

علامہ نے اجمالی انداز سے عصر حاضر کے درج بالا کئی مسائل پر اس طرح اجتہاد کرنے کی ترغیب دی ہے اور اس میں جدید حل کی طرف راہ نمائی کی ہے کیونکہ ان کے خیال میں حالات بدل جانے سے تجارت و مزارعت کے بہت سے مسائل ایسے ہوں گے جن میں فقہاء کی تصریحات ناکام ہو جائیں گی لہٰذا ان کی نئی ترتیب و تدوین کرنی ہوگی۔ اسی طرح اجتہاد میں لکھتے ہیں:

''مثلاً کفو کے بارے میں فقہاء نے جو لمبی چوڑی تفصیل لکھی ہے اب اس کی قطعاً ضرورت نہیں یا حلالہ کی مروجہ شکل میں چند خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں ان کی اصلاح کی ضرورت ہے''۔(122)

اسی طرح موجودہ دور میں عورت کی حیثیت، مقام اور دائرہ کار کے تعین میں علامہ عفت و عصمت کے بنیادی نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے حالات و زمانہ کے مطابق تعین کرنے کے قائل ہیں۔(123)

استحسان کے علاوہ علامہ تقی امینی نے ''استدلال'' کو اجتہاد استنباطی کے ضمن میں شامل کیا ہے۔ علامہ نے ان تینوں کو الگ الگ مستقل ماخذ تسلیم کیا ہے جبکہ کئی دیگر فقہاء نے استحسان و استدلال کو قیاس ہی کے ضمن میں شامل سمجھا ہے۔ علامہ نے ابن بدران کی درج ذیل تعریف کو استدلال کی اصطلاح کے لئے مناسب سمجھا ہے۔

ما لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس

اس میں کئی ایسے طریقے شامل ہیں جن کا تعلق نص، اجماع اور قیاس جلی وخفی کے مذکورہ طریقوں سے نہیں ہے۔ اس کے لئے استصحاب حال، تلازم بین الحکمین اور تعارض اشباۃ کی اصطلاحات کو تسلیم کیا ہے۔ اس جگہ بھی علامہ احناف کے مسلک کی تائید کرتے ہیں کیونکہ جمہور فقہاء استصحاب سے استدلال نہیں کرتے جب تک کہ قیاس یا کوئی اور ایسی دلیل نہ ہو جو بعد کی حالت کو پہلے کی حالت کے ساتھ ملانے پر دلالت نہ کرے کیونکہ ایک حالت پر اجماع دوسری حالت پر اجماع کے لئے لازم نہیں۔ علامہ نے استدلال کے ان طریقوں کی تائید کی ہے کیونکہ علامہ تقی امینی حالات کے تقاضوں کی وجہ سے ضرورتوں کو بہت وسیع سمجھتے ہیں جن کی وجہ سے وہ مآخذ میں بھی وسعت کے قائل ہیں۔

علامہ نے اجماع سے بھی بطور ماخذ شریعہ کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اجماع دراصل قانون کو قابل عمل و قابل نفاذ بنانے کے لئے ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصل و مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکر و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں''۔(124)

علامہ کے بقول باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ علامہ نے اس ضمن میں فقہاء کے اقوال میں باہم تطبیق و ترجیح سے اجماع کے جو اختیارات واضح کئے ہیں ان کے ثبوت میں فقہاء کی درج کی ہوئی مثالوں کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مگر ان وسیع اختیارات کے باوجود علامہ بعد کے ادوار کو بھی اتنی ہی آزادی دینے

کے مؤید ہیں۔ اس سے علامہ کی نظر میں اجتہاد کی وسعت کا پتہ چلتا ہے مثلاً علامہ عصر حاضر میں کئی مسائل اجماع سے حل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔

علامہ نے اجماع کو بطور مآخذ ذکر تو کیا ہے اور اس کی تفصیل، شرائط اختیارات فریضہ وغیرہ ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی ان کی اپنی تقسیم کے مطابق اجتہاد استنباطی ہی میں شامل ہوتا ہے گو کہ انہوں نے اس کی تصریح نہیں کی۔

علامہ نے ایک مستقل ماخذ ''مسلم شخصیتوں کی آراء'' کے نام سے بھی قائم کیا ہے اور یہ رائے بھی ذکر کی ہے کہ مسلمہ شخصیتوں کی آراء اگر قیاس پر مبنی ہیں تو یہ قیاس میں شمار کی گئی ہے اور یہ استدلال سے بھی قریب ہیں اس طرح یہ بھی علامہ کی تقسیم کے مطابق اجتہاد استنباطی میں شامل ہیں۔

(ج) مصالح مرسلہ اور عرف سے استدلال یا اجتہاد استصلاحی

علامہ تقی امینی نے فقہ اسلام میں چھٹا ماخذ مصالح مرسلہ کو قرار دیا ہے اور استصلاح اور عرف کو اجتہاد استصلاحی کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ اجتہاد استصلاحی کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے:

> ''وہ جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ وضع کیا جاتا ہے اور اس سے مسائل کا حل نکالا جاتا ہے جیسا کہ رسول اللہؐ نے لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام جیسے قواعد وضع کر کے اس کی طرف راہنمائی فرمائی''۔(125)

فقہاء کی اصطلاح میں بحوالہ علامہ تقی امینی ''صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے''۔ تعریف یہ ہے ''بناء الاحکام الحنفیه علی المتقضی المصالح المرسله''۔(126)

i۔ مصالح مرسلہ کے اقتضاء پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم کرنا

علامہ نے واضح کیا ہے کہ اجتہاد استنباطی کی بنیاد مصلحت معتبرہ پر قائم ہوتی ہے جس میں کوئی علت موجود ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''استنباطی میں کوئی متعین نظیر (جلی یا خفی) پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے کچھ اصول وقواعد ہوتے ہیں جن پر اس کی بنیاد قائم کی جاتی ہے''۔(127)

علامہ تقی امینی لکھتے ہیں کہ صحابہ تابعین اور فقہاء نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں اور سیاست شرعیہ کی بنیاد استصلاح ہے لہٰذا مصلحت معتبرہ پر مشتمل مسائل اجتہاد استنباطی کے ذریعے حل کئے جاتے ہیں جبکہ مصلحت مرسلہ کی نوعیت کے مسائل اجتہاد استصلاحی کے ذریعے حل کئے جاتے ہیں۔

سیاست شرعیہ کی وضاحت علامہ نے الطرق الحکمیہ کی تعریف سے کی ہے۔

''السیاسۃ ما کان .... بہ وحی''. (128)

سیاست وہ فعل ہے کہ اس کے ذریعے لوگ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں۔ اگرچہ اس کو رسول اللہؐ نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔

امام مالک نے اس سے بہت زیادہ کام لیا ہے۔ امام احمد نے ضرورت کے وقت استحسان واستصلاح سے کام لیا ہے۔

علامہ کے بقول اس ذریعے سے کام لینے کی زیادہ ضرورت معاشرتی فلاح و بہبود سے متعلق امور میں ہے مثلاً جدید تقاضہ کے مطابق قوانین بنانا موقع ومحل کے لحاظ سے ان کے نفاذ کے لئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا۔ علامہ تقی امینی نے اپنی کتاب ''احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت'' میں اس ماخذ کے عملی اطلاقات کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے رسول اللہ، صحابہ، تابعین کے عمل سے اس کے دلائل دیئے ہیں۔ گوکہ اس سے ہر دور میں کافی کام لیا گیا ہے۔ علامہ تقی امینی نے اس کے اطلاق کو عام کیا ہے۔ مثلاً سیاست شرعیہ کے تحت قرآن کے فیصلہ جات بیان کرتے ہوئے فرعون کا سوال بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ نے جب فرعون کو دعوت دی تو اس کا سوال تھا:

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُوْنِ الْاُوْلٰی (129)

علامہ لکھتے ہیں کہ:

> ''لوگوں کو اپنے پیشروؤں سے بڑی جذباتی عقیدت ہوتی ہے۔ ان کے خلاف معمولی تنقید بھی گوارا نہیں ہوتی۔ دعوتی زندگی کا یہ مقام بہت نازک ہوتا ہے اس میں ادنیٰ لغزش بھی فتنہ فساد کے لئے کافی ہوتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ چونکہ لیڈر تھے اس لئے جواب دیا''۔ (130)

اس مکالمے سے علامہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر آج اس فیصلہ پر عمل درآمد ہو جائے تو کتنے مذہبی جھگڑے ختم ہو جائیں یعنی حالات وموقع کے تحت مناسب جواب دیا جانا چاہیے۔

اسی طرح علامہ نے آنحضورؐ کے مختلف اشخاص کے لحاظ سے ان کے حالات کے موافق جواب دیئے مثلاً کسی کے لئے نماز افضل قرار دی کسی کے لئے والدین کی خدمت کو افضل فرمایا۔ علامہ موجودہ حالات پر ان منفرد احکامات کا اطلاق کرتے ہیں۔

علامہ حالات وزمانہ کے حوالے سے احکامات میں تبدیلیوں پر بعض لوگوں کے اعتراضات کی وضاحت کرتے ہیں لکھتے ہیں:

موجودہ دور میں بہت سے اسکالر جن نظریات سے متاثر ہیں ان کے پیش نظر یہ بات نہایت معمولی درجہ کی ہے کہ چند واقعات کو غلط رنگ دے کر خلفا راشدین کو قرآن وسنت کا نظرانداز کرنے والا ثابت کریں۔ ان سے تو اس بات کے ثابت کرنے کی توقع رکھنی چاہئے کہ خلفاء کے پاس زندگی کے ایسے نظریات وتصورات تھے ہی نہیں جوان کی مادی زندگی کو متعین کرتے تھے بلکہ خود مادی زندگی ان کے تصورات ونظریات کو متعین کرنے والی تھی جس کی بنا پر ان لوگوں نے مادی ضرورت کے پیش نظر مدنی ضابطوں کی کوئی پرواہ کی اور نہ قرآن وسنت کو کوئی اہمیت دی۔(131)

علامہ اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح صحابہ نے اپنے حالات کے مطابق وسعت سے کام لیا اسی طرح آج ہم بھی اپنے متنوع معاملات میں وسعت سے کام لے سکتے ہیں۔

اسی طرح عرف فقہ اسلامی کا گیارہواں مآخذ ہے۔ اس کو بھی علامہ نے اجتہاد استصلاحی کے تحت ذکر کیا عرف کی تعریفات فقہاء نے یہ کی ہے:

"عادة جمهورٍ في قول او عمل"

قرآن وسنت سے عرف کی اہمیت واضح ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ عرف میں بھی مصلحت محفوظ ہوتی ہے۔ سب آئمہ نے عرف کی بنا پر مسائل حل کئے ہیں۔ البتہ علامہ لکھتے ہیں:

"عرف سے مراد ایسا عرف ہے جس کے ذریعے کسی فرض واجب کا میلان نہ لازم آتا ہو۔ یہ عرف شریعت کے عام اصول وقواعد کے خلاف نہ ہوگا"۔(132)

فقہاء کے بقول اگر قیاس حکم کے خلاف عرف ہوتو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا۔ علامہ لکھتے ہیں:

"اماموں کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ہے۔ ایک زمانہ کا عرف کچھ تھا بعد میں وہ بدل گیا یا ایک جگہ کا عرف کچھ تھا اور دوسری جگہ کچھ ہے۔ ان صورتوں میں احکام کا اختلاف ناگزیر ہے ورنہ فقہ کو اسلام کی بنیادی پالیسی کے ساتھ ہم آہنگ کرنا مشکل ہو جائے گا"۔(133)

علامہ نے عرف کو بھی مصادر شریعہ کی حیثیت سے اہمیت دی ہے اور اس سے استدلال کی تائید کی ہے۔ اس طرح علامہ ان سب مسائل میں جن کی نظیر نہ ہو حل کے لئے مجتہد کو وسیع اختیار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

زمانہ کی کروٹوں اور نئی نئی ضرورتوں نے ایسے حالات ومسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا فقہ میں کوئی تذکرہ نہیں۔ البتہ اصولی اور عمومی رنگ میں ہدایت الٰہی ان سب کو شامل ہے۔ مثلاً موجودہ دور کے مالیاتی وسماجی نظام نے بہت سے مسائل (کمرشل انٹرسٹ، انشورنس، کوآپریٹو سوسائٹیاں وغیرہ) ایسے پیدا کر دیئے ہیں جن میں غور وفکر کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچنا اور مذہبی نمائندہ ہونے کی حیثیت سے ملک وقوم کی راہنمائی کرنا ہے۔(134)

اس طرح علامہ نے استصلاح اور اجماع کے ذریعے عصر حاضر کے ان مسائل پر اجتہاد کرنے کی ترغیب دی ہے اور اجتہاد استصلاحی کا ان مسائل پر اطلاق کیا ہے۔اسی طرح علامہ عصر حاضر کی ضرورتوں کے مطابق تعلیمی نظام قائم کرنے کے قائل ہیں جو مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی کو دور کر سکے۔ایسا نظام قائم کرنے کے لئے علامہ قرآن وحدیث سے بنیادیں لینے کے ساتھ ساتھ عرف کو دیکھتے ہیں یعنی نظام ایسا ہو جو موجودہ دور کی ضرورتوں کو بہ حسن وخوبی پورا کرتا ہو۔لکھتے ہیں:

''ضرورت یہ ہے کہ یہ کوششیں دوطرفہ ہوں علم وحی اور عقلی علوم کے نمائندے مل کر چاہے درسگاہیں قائم کرنے کی جدوجہد کریں اسلام دین ودنیا کی تفریق سے ناآشنا ہے''۔(135)

عرف کے علاوہ علامہ نے ایک اور مآخذ شریعت ''تعامل صحابہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے۔اس کی استنادی حیثیت بھی واضح کی ہے اور ایک ماخذ ''ملکی قانون'' کے نام سے ذکر کیا ہے جبکہ دیگر لوگ اس کو تعامل میں ہی شمار کرتے ہیں۔تعامل صحابہ کو عرف کی ایک اعلیٰ شکل قرار دیا جاسکتا ہے۔

ملکی قانون کو علامہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے خصوصی اہمیت دیتے ہیں اور اس کے ذریعے ہی مسائل حل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ بلکہ عصری مسائل پر اس کا اطلاق بھی کیا ہے مثلاً تعدد ازدواج کے مسئلہ میں قرآنی حکم کی تعبیر حالات کے مطابق کرنے کے لئے علامہ بقول نمائندہ الٰہی حکومت کے پاس اختیار ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق تعدد کی اجازت جاری رکھنے یا محدود کرنے کا حکم لگائے۔لکھتے ہیں:

''غرض ان مصالح کی بنا پر ہدایت الٰہی نے اپنا وسیع دامن کبھی تنگ نہیں کیا بلکہ نمائندہ الٰہی حکومت کو یہ حق دیا ہے کہ وہ مختلف حالات کے پیش نظر اس قسم کے مسائل میں اپنے خصوصی اختیار کے ذریعے وسعت وتنگی کرسکتی ہے اور اس کے فیصلہ کو حالت ومصلحت کے بدلنے تک قانون کا درجہ حاصل ہوسکتا ہے''۔(136)

لیکن علامہ کا زور اس بات پر ہے کہ ہدایت کی بنیادی پالیسی ازالہ کی نہیں بلکہ امالہ کی ہے۔لہٰذا اس میں ممانعت اور نفی پر زیادہ زور نہیں بلکہ اجازت اور اثبات پر ہے یا جزوی ترمیم سے چیزوں کو آسان بنانے پر ہے۔علامہ کے کام کا یہ ہے کہ فقہ کے ارتقاء کا عمل جاری رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو جمود کا ذریعہ بنایا جائے جیسا کہ گذشتہ صدیوں میں ہوا۔

گذشتہ صفحات میں علامہ تقی امینی کے کام کا جائزہ لینے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ نے مختلف معاملات پر مختلف آراء اختیار کی ہیں۔اجتہاد کے عمل کو علامہ وسیع کرنے کے حامی ہیں۔اجتہاد کو محدود نہیں کرتے بلکہ اجتہاد کے ذرائع کے تعین میں بھی وسعت اختیار کرتے ہیں جیسا کہ ایک عام رویہ یہ ہے کہ روایتی سوچ متاخرین کی آراء پر مبنی ہے مگر علامہ کے کام کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ متاخرین کی طرح خود بھی سوچنے اور فیصلے کرنے کے حق کو محفوظ رکھتے ہیں۔علامہ قرآن و حدیث سے براہ راست استدلال کرنے کے حامی ہیں جیسا کہ وہ احکام قرآنی کی دو اقسام بتاتے ہیں۔ایک وہ جن کے روح و

قالب دونوں مقصود ہیں دوسرے وہ جن کی صرف روح مقصود ہے۔ صرف روح مقصود ہونے کی صورت میں براہ راست استدلال کا حق سب تک پہنچایا۔

اسی طرح علامہ فقہی ذخیرے سے استنباط کرتے ہیں۔ علامہ کسی ایک فقہ تک محدودیت کے خلاف ہیں۔ فقہاء کے اقوال میں ترجیح وتطبیق سے بھی کام لیتے ہیں اور جدید استنباط بھی کرتے ہیں۔

اس منہج کے ساتھ علامہ نے بعض مقامات پر ترقی پسندانہ رائے اختیار کی ہے مثلاً انشورنس کے جواز پر اور رویت ہلال میں اختلاف کے دور کرنے کے مسئلہ میں علامہ کی رائے عوامی مصلحت کے تحت بہت ترقی پسندانہ ہے۔ مگر کچھ دیگر مسائل میں علامہ کی رائے محتاط بھی معلوم ہوتی ہے مثلاً اپنی کتاب ''اسلام اور جدید دور کے مسائل میں'' انہوں نے شیئرز کے مسئلہ پر محتاط رائے رکھی ہے اور اس مسئلہ میں علامہ کا اتفاق قدامت پسندوں کے ساتھ ہے اسی طرح بہبود آبادی کے مسئلہ پر بھی وہ قدامت پسندوں کی طرح ممانعت کا خیال رکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> اجتماعی طور پر اضافہ آبادی روکنے کے مسئلہ میں غور کا سوال سرمایہ وزمین کی تقسیم کے بعد ہے۔ پیدائش کے مصنوعی طریقوں وغیرہ قسم کے مسائل میں ہدایت الٰہی کی روشنی میں اس بنا پر غور نہیں ہوسکتا کہ یہ مسائل اس لحاظ کے پیدا کردہ ہیں جن سے ہدایت الٰہی معاشرہ کو کھینچ لاتی تھی جب تک یہ محاذ بہتر نہ ہوگا ایسے مسائل انسانیت کو چیلنج کرتے رہیں گے۔(137)

اس سے معلوم ہوا کہ فقہی ذخیرے پر بھی پوری نظر رکھتے ہوئے علامہ آزادانہ اجتہاد بھی کرتے ہیں اور جہاں ضرورت سمجھیں وہاں پہلے کے فیصلوں پر سکوت بھی اختیار کرتے ہیں۔

۴۔ حل مسائل کے لئے اجتہاد سے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

عصر حاضر کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ نصوص سے ظاہر ہونے والے احکام اگر درپیش صورتحال میں سخت نظر آئیں تو نصوص میں کسی حد تک صورتحال کے مطابق نرمی کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ علامہ تقی امینی نے اپنی کتاب اجتہاد میں یہ وضاحت کی ہے کہ نصوص شرعیہ بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں۔ نصوص خاص اور نصوص عام۔ نصوص خاص کی مثال کے طور پر علامہ نے بیان کیا ہے کہ کسی دوسرے کے پیغامِ نکاح اور کسی دوسرے کی بیع کے دوران میں اپنا پیغام دینے یا اپنی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یا جال میں جو پہلی مچھلی پھنسے یا غوطہ لگانے والا جو پہلا موتی نکالے اس شرط پر بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

خاص نصوص میں محدود چیزوں اور مخصوص ومعین حالات کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک نصوص مراد اور مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتے ہیں اور نصوص عام غیر قطعی ہوتے ہیں۔ یعنی ہر

عام میں اس کے بعض افراد کے داخل ہونے یا نکلنے کا احتمال ہوتا ہے۔ جمہور کا یہی مسلک ہے جبکہ احناف کے نزدیک نصوص عام بھی قطعی ہوتے ہیں یعنی اُن میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا لیکن اگر کسی دلیل سے بعض افراد داخل نہ کیے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر ان کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور بعض دوسرے افراد کے داخل ہونے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ مصلحت کا ٹکراؤ اگر نصوص و قطعی سے ہے تو بالاتفاق مصلحت پر اعتبار نہ ہوگا نصوص پر عمل کیا جائے گا۔ ایسے نصوص سے جو مصلحت ٹکرائے گی اس کا شمار مفسدہ میں ہوگا۔ مثلاً جس نص سے مطلقہ، بیوہ اور حاملہ کی عدت و مدت کا ثبوت ہوتا ہے وہ نص قطعی اور خاص ہے اس میں جو مصلحت کارفرما ہے اس کا ٹکراؤ بالفرض اگر کسی مصلحت مرسلہ سے ہوتا ہے اور اس کی بنا پر عدت کی مدت ختم کرنے یا کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور پوری مدت گزارنا ہوگی اور اگر مصلحت مرسلہ کا ٹکراؤ نصوص غیر قطعی سے ہو تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع بظاہر تو اس کے قائل نہیں مگر عملاً وہ قیاس کے ذریعے نصوص عام میں تخصیص کے قائل ہیں۔ حنابلہ بھی بظاہر مصلحت کے ذریعہ نصوص کو خاص کرنے کو تسلیم نہیں کرتے مگر قیاس کے تابع بنا کر پھر قیاس وسیاست شریعہ کے ذریعے تخصیص کرتے ہیں جیسے کہ بعض اہل پیشہ کے پیشہ چھوڑنے سے عام تکلیف ہو تو ان کو اپنا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کرنا۔ احناف دوسرے آئمہ کی طرح عام کو غیر قطعی نہیں سمجھتے البتہ اگر کسی دلیل کے ذریعے اس میں بعض افراد داخل نہ کیے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت غیر قطعی (ظنی) ہو جاتی ہے مگر تخصیص کی مثالیں ان کے ہاں بھی موجود ہیں۔ مثلاً رسول اللہؐ نے بیع معدوم سے منع فرمایا مگر احناف کے ہاں موسمی پھلوں پر جن میں کچھ انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہوگئی ہے کی اجازت ہے .... پھر استحسان کی ایک شکل استحسان ضرورت ہے۔ یہ مصلحت پر مبنی ہے۔ احناف نے اس سے فراخ حوصلگی سے کام لیا ہے اس کے بعد مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کو خاص نہ کرنے کی بات عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر پیدا نہیں کرتی۔ ایک طرف احناف کا اصول ہے دوسری طرف عمل اور نتیجہ ہے جن کی نظر اصول پر ہے وہ عام کو خاص نہ کرنے کا مسلک احناف کی طرف منسوب کر سکتے ہیں اور جن کی نظر عمل اور نتیجہ پر ہے وہ عام کو خاص کرنے کا مسلک ان کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

مالکیہ براہ راست مصلحت مرسلہ کے ذریعے عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل ہیں مثلاً چوری یا قتل کے متہم سے اقرار کرانے کے لئے قید وسزا کی اجازت ہے جبکہ عام نصوص سے اس کی اجازت ثابت نہیں ہوتی .... امام صاحب کے مطابق عام اصول و قواعد جو نص سے ثابت ہیں اور ان سے جو مصلحت نکلتی ہے اس کو بعض حالات میں اس مصلحت پر ترجیح دینا ہے جو دوسری نصِ عام سے ثابت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتحال ایک نص کو دوسری نص پر ترجیح دینے کی ہے نہ کہ مجرد مصلحت کو نص پر ترجیح دینے کی۔ (138)

درج بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ نصوص عام میں اجتہاد کے ذریعے تخصیص کرنے کے علامہ تقی امینی قائل ہیں اب یہ اجتہادی مسئلہ ہے کہ کونسی آیات واحادیث قطعی الدلالۃ ہیں اور کونسی آیات واحادیث قطعی الدلالات نہیں ہیں جس کو مجتہد قطعی الدلالۃ مان لے گا پھر اس میں بحث نہ کرے گا۔ پھر وہ صرف ظنی الدلالۃ نصوص کے حوالے سے بحث کرے گا لیکن بحث سے پہلے مجتہد کے لئے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ زیر بحث نص ظنی الدلالت ہے اور ان اصول وقواعد سے یہ ظنی الدلالۃ ثابت ہوتی ہیں۔

قرآن وسنت اجماع اور صریحی احکام پر غور وخوض سے حکم کو دریافت کیا جائے یا پھر اس سے ملتے جلتے مسائل اور مثالوں کو دیکھا جائے اور ان کی علت کو سمجھ کر پھر نئے مسئلہ کی علت ڈھونڈی جائے اور علت کے اشتراک کی بنا پر ملتا جلتا حکم لگایا جائے لیکن اگر مثالیں بھی نہ ملیں تو ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل حل کئے جائیں اور اصول وکلیات کے ذریعے یا جو مصادر استصلاح استحسان اور استدلال وغیرہ فقہاء نے بیان کئے ہیں ان کے ذریعے حل دریافت کیا جائے۔ اور اگر کسی حکم میں مشقت یا کسی وقت میں حکم کا اصل مقصد فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اصل حکم پر عمل نہ ہو سکے گا۔ اس وقت علامہ لکھتے ہیں:

> کوئی ایسی صورت تلاش کی جائے جس سے اصل حکم کا احترام باقی رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے ایسی شکل میں اگر شارع کی طرف سے بدل موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ....لیکن اگر بدل موجود نہیں ہے تو اجتہاد کے ذریعے سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے تا کہ شریعت کی عطاء کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو یہ صورتحال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر ہوتی ہے یا کسی نئی چیز کی وجہ سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت برقرار نہیں رکھ سکتیں۔ عدم صلاحیت کی صورت میں اصول تدریج سے دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں۔ (139)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہے کہ علامہ اجتہاد کے ذریعے نصوص کی تعبیر نو کی صورت میں لچک کے قائل ہیں تا کہ احکام کی اصل روح پر عمل درآمد ہو سکے اور اجتہاد کے ذریعے نصوص کی روح کو جدید زمانے کے حالات میں نافذ کیا جا سکے اور نئے حالات کو ان کے ہم آہنگ بنایا جا سکے۔

اس کے علاوہ احکامات میں اجتہاد کے ذریعے لچک کی مثالیں ہمیں خلفاء راشدین اور فقہاء کے عمل سے بھی ملتیں ہیں مثلاً آنحضور ﷺ کی مشہور حدیث ہے "ادرؤ الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان كان له مخرجاً فخلوا سبيله" (140) اس کی روشنی میں صورتحال میں لچک کی مثالیں عام ہیں۔

مثلاً علامہ تقی امینی نے یہ لکھا ہے کہ سرقہ کی بہت سی صورتیں ایسی ہیں جن میں حد واجب نہیں ہوتی مگر حالات و زمانہ کے مطابقت سے دوسری سزائیں ناگزیر ہوتی ہیں۔ علامہ نے فقہاء کے حوالہ سے جو صورتیں نقل کی ہیں اُن میں:

1۔ چور نے کسی گھر میں نقب لگائی اور وہ داخل ہوا لیکن مال لے کر باہر کے شخص کو دیتا رہا جیسا کہ عام طور پر نقب کی چوریوں میں ہوتا ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

2۔ کسی نے جانور اور اس پر لدے ہوئے سامان کی چوری کی تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

3۔ کسی نے کسی پر چوری کا دعویٰ کیا اور اس کے پاس مال موجود ہے لیکن چور چوری سے انکار کر رہا ہے اور مدعی کے پاس گواہ بھی نہیں ہیں تو ایسی صورت میں قطع ید نہ ہوگا۔ (141)

ایک شخص کے غلام نے اس کی بیوی کا آئینہ چرایا تو حضرت عمرؓ نے ہاتھ نہ کاٹا کہ تمہارے خادم ہی نے تمہارا مال لیا ہے۔

درج بالا صورتوں میں چوری ثابت ہو رہی ہے لیکن ہاتھ نہیں کاٹا جا رہا۔ یہ اجتہاد کے ذریعے لچک کی مثال ہے۔ دور حاضر کے حالات میں بھی حالات و زمانہ کے مطابق علامہ نصوص میں لچک تلاش کر سکتے ہیں۔ اس طرح کے مزید کچھ واقعات ذکر کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں:

> ''ان کی روشنی میں یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ حد سرقہ کو اپنے محل میں برقرار رکھتے ہوئے سیاست شرعیہ کے ماتحت نئے قوانین وضع کئے جائیں جو روح شریعت کے موافق ہوں''۔ (142)

اسی طرح ڈاکہ زنی کی سزا کے حوالے سے علامہ تقی نے ابن تیمیہ کا بھی ایک قول نقل کیا ہے جس سے اجتہادی لچک ظاہر ہوتی ہے۔

> ''لاَن الامام یجتھد .... فی اخذ المال'' (143)

امام حکومت کو جائز ہے کہ ان کے بارے میں غور و فکر کرے جس کے قتل کرنے میں مصلحت ہو اس کو قتل کرنے کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس نے قتل نہ کیا ہو جیسے کوئی سردار اور پارٹی کا لیڈر ہو اور ہاتھ کاٹے جس کے ہاتھ کاٹنے میں مصلحت سمجھے اگرچہ اس نے مال نہ لیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص مال کے لینے میں نہایت قوی اور دلیر ہو۔

اس سے اجتہاد کا دائرہ کار واضح ہوتا ہے۔

علامہ نے آنحضورؐ کے ان فیصلوں سے بھی استدلال کیا ہے جن کو عموماً رسول اللہ ﷺ کے مخصوصات خیال کیا جاتا ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ آپؐ کا اختصاص ہونے کے باعث کوئی عمومی اصول و قاعدہ نہیں ہیں لیکن علامہ تقی امینی کے

خیال میں ان میں ''سیاست شرعیہ'' کے تحت احکام میں تبدیلی کا ثبوت ملتا ہے مثلاً علامہ نے مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ کے قواعد سے واقعہ درج کیا ہے کہ ایک شخص نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا میں نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس سے میرے اوپر حد لازم آتی ہے۔ آپ حد جاری کر دیجئے۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی اس نے کہا پڑھی ہے۔ آپؐ نے فرمایا اللہ نے تمہارا قصور معاف کر دیا۔ معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے کہا کہ آپ کے کوڑوں کے خوف سے میں شراب ترک کرنے میں اپنی توہین سمجھتا تھا لیکن جب آپ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اب میں اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا۔

اسی طرح ایک اور واقعہ نقل کیا ہے۔ زنا کے ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم پکڑا گیا اور رسول اللہؐ نے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا لیکن بعد میں مجرم نے خود ہی اپنے جرم کا اقرار کیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری قرار دیا۔ یہ صورت دیکھ کر رسول اللہؐ نے دونوں کی سزا معاف فرمادی۔ ماخوذ شخص کی اس بنا پر کہ وہ اصل مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ محض دوسرے کی جان کے تحفظ اور حق کے تحفظ کی خاطر اپنے جرم کا اقرار کرلیا۔ حضرت عمرؓ نے اس خیال سے کہ اعترافِ جرم کے بعد سزا نہ دینے سے مجرم کی حوصلہ افزائی ہے رسول اللہؐ سے سزا دینے کی درخواست کی تو آپؐ نے فرمایا کہ اس نے اللہ کی طرف رجوع کرلیا ہے۔

علامہ تقی نے ان واقعات کو رسول اللہ کے مخصوصات سے سیاست شریعہ کے حوالے سے استدلال کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ یعنی وہ لوگوں کی مصلحت کے تحت نصوص میں لچک کو خود رسول اللہ کے عمل کی مثال سے ظاہر کر رہے ہیں کہ مسلمہ سزاؤں کے باوجود آپؐ نے لوگوں کی اصلاح کی خاطر لچک سے کام لیا اور روح حکم کو مستحکم فرمایا گو کہ اس کے اطلاق میں نرمی فرمائی۔

اسی طرح علامہ نے صحابہ کرام کے عمل سے بھی مثالیں ذکر کی ہیں مثلاً احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی حالانکہ سورہ مائدہ کے پہلے رکوع میں اس کی اجازت ہے۔ علامہ نے ابوبکر جصاص (احکام القرآن للجصاص باب تزوج الکتابیات) کے حوالے سے واقعہ ذکر کیا ہے کہ حضرت حذیفہ نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔ حضرت عمرؓ نے ان کو علیحدگی کا حکم دیا تو انہوں نے لکھا کہ کیا وہ حرام ہے۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ حرام تو میں نہیں کہتا لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم حرام عورتوں کے جال میں پھنس جاؤ گے۔

جبکہ اسی واقعہ کے ضمن میں علامہ تقی نے امام محمد (کتاب الآ ثار باب تزوج الیہودیہ والنصرانیہ) کے حوالے سے مزید درج کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں ڈرتا ہوں کہ دوسرے مسلمان تمہاری اقتداء کریں گے اور ذمیہ عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلم عورتوں پر ان کو ترجیح دیں گے اور یہ بات بڑی آسانی سے فتنہ کا باعث بن سکتی ہے۔ (144)

قرآن مجید میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح کی اجازت صریحاً مذکور ہے لیکن حضرت عمرؓ نے اس کو حرام نہ سمجھنے کے

باوجود مسلمانوں کو دیگر مصالح کی بنا پر اس سے روکا۔ یہ نص کی لچک پر عمل کی مثال ہے جو کہ حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی صورت میں روبہ عمل ہو رہی ہے۔

تالیف قلوب کے لئے زکوٰۃ صرف کرنے کی اجازت نص صریح سے ثابت ہے۔ سورہ التوبہ میں آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے ایک یہ بھی ہے اور عہد نبوی سے تالیف قلوب کے لئے بکثرت زکوٰۃ دینا ثابت بھی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اس کو ختم کر دیا۔ رسول اللہ تم دونوں کی تالیف اس وقت کیا کرتے تھے جب اسلام کمزور تھا اور مسلمان تعداد میں کم تھے۔ اب اللہ نے اسلام کو غنی کر دیا ہے تم لوگ جاؤ اور اپنی مالی جدوجہد کرو۔ (145) یہ بھی اجتہاد کے ذریعے نصوص میں لچک پر عمل کی مثال ہے۔

اسی طرح آنحضورؐ کے زمانہ میں اگر اہل صنعت وحرفت سے کسی کا مال ضائع ہو جاتا تو تاوان نہ دینا پڑتا کیونکہ اس کی حیثیت امانت کی ہوتی لیکن حضرت عمرؓ نے صباغ (رنگریز) کو ضامن ٹھہرایا۔ اسی طرح حضرت علیؓ نے بھی فرمایا کیونکہ یہ لوگوں کی مصلحت کا تقاضا تھا بصورت دیگر اہل حرفت لوگوں کے مال کی حفاظت سے بے پرواہو جاتے۔

ان سب مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان حضرات نے روحِ حکم کو قائم رکھتے ہوئے حکم کی صورت میں تفسیر کو گوارا کیا اور یہاں اجتہاد کی روح نے اس میں مدد کی ہے۔

درج بالا مباحث کی روشنی میں اجتہاد سے متعلق علامہ تقی امینی کا مؤقف واضح ہوتا ہے۔ اجتہاد کے حوالے سے وہ تبدیلیوں کو بھی قبول کرتے ہیں مثلاً لکھتے ہیں:

> صرف زندہ رہنا اپنے اندر کوئی جاذبیت نہیں رکھتا جب تک دور کے لحاظ سے جلب منفعت و دفع مضرت کا انتظام نہ ہو جیسا کہ اس وقت دور کے لحاظ سے یہ سب انتظام ہوا تھا اور آیت قرآنی واعدو لھم ما استطعتم من قوۃ میں قوۃ کو عام اس لئے رکھا گیا کہ ہر دور میں قوۃ وطاقت کے سامان بدلتے رہتے ہیں۔ جلب منفعت و دفع مضرت کی نئی نئی راہیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر سامان کی فراہمی اور راہوں کے تعین میں تبدیلی کا لحاظ نہ کیا گیا اور قدیم تنظیم سے وابستگی بدستور قائم رہی تو آیت کی خلاف ورزی ہوگی اور قیام وبقاء کی ضمانت ضبط ہو جائے گی۔ (146)

درج بالا عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اجتہاد کے حوالے سے نئی تنظیمات اور ترمیمات کے حق میں ہیں اور وہ اس کو نصوص پر عمل سے بچنے کا بہانہ نہیں سمجھتے بشرطیکہ اجتہاد کے ذریعے یہ کوشش بلا دلیل اور قرآن وسنت کے عمومی مزاج وروح کے خلاف نہ ہوں۔ مذکورہ کتاب میں آگے چل کر اسی بنیاد پر وہ دین ودنیا کی وحدت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور دور حاضر میں مذہبی طبقہ کی اس علیحدگی کے غلط تصور کو زوال کا باعث قرار دیتے ہیں۔ علامہ صاحب نے سائنس وٹیکنالوجی کی ضرورت پر زور دیا اور نئی ایجادات وتعبیرات کی اہمیت کو واضح کیا۔

لکھتے ہیں:

> اب وقت آ گیا ہے کہ یہ ساری کوششیں دین و مذہب کے نام سے کی جائیں اور مذہبی نمائندے مذکورہ کاموں میں مسجد و مدرسہ کی طرح پیش پیش رہیں .... دنیا اپنی تنظیمات میں رجعت قہقری اختیار نہ کرے گی اور زمانہ ہماری خاطر قدیم شکلوں کو قبول نہ کرے گا۔ اگر زندہ رہنا ہے تو لامحالہ احکام کے موقع ومحل کی تعیین کر کے اسلام کی روح اور تعلیمات کو جدید تنظیمات میں بھرنا ہوگا۔ (147)

اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ علامہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں حضرت عمرؓ کا قول بھی پیش کرتے ہیں۔

> ''ان اللہ عز و جل یحدلف للناس اقضیم یحسب زمانھم واحوالھم'' (148)

بے شک اور بزرگ و برتر حالات و زمانہ کی رعایت سے لوگوں کے لئے نئے نئے مسائل پیدا کرتا ہے۔ اور ان مسائل کو عطاء ومجاہد اور امام مالک وغیرہ نے یہ کہہ کر حل نہیں کیا کہ اس زمانہ کے علماء ان کے بارے میں فتویٰ دیں گے۔

لہٰذا علامہ لکھتے ہیں کہ لازمی طور سے غور وفکر کو دخل دینا پڑے گا جس طرح فقہائے کرام نے اپنے زمانہ کے مسائل کے حل کرنے میں دیا تھا۔ اس سلسلے میں درپیش مسائل کا بھی ان کو بخوبی اندازہ ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس طرح طنز و تشنیع کو بھی گوارا کرنا پڑے گا جس طرح فقہاء نے کہا تھا۔ لیکن اجتہاد کی ضرورت کو وہ واضح انداز میں ظاہر کرتے ہیں۔

> ''ظاہر ہے جو احکام موجود نہیں ہیں ان کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہے لیکن جو موجود ہیں حالات و زمانہ کی رعایت سے ان کے موقع ومحل متعین کرنے کے لئے بھی اجتہاد کی ضرورت ہے''۔ (149)

اس اقتباس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نصوص میں موجود مسائل کے بارے میں حالات و زمانہ کی تبدیلی کے باعث تعبیر نو کی گنجائش اس صورت میں نکلتی ہے جب کہ روح حکم کو برقرار رکھا جائے اور قرآن وسنت کے عمومی مزاج کی مخالفت نہ کی جائے۔ نیز یہ سب عمل قواعد وشرائط کے ساتھ بھی مطابقت رکھتا ہو تو تعبیر نو کا یہ عمل نصوص پر عمل سے بچنے کا بہانہ قرار نہ دیا جائے گا۔

۵۔ علامہ تقی امینی کے اہم اجتہادات

علامہ تقی امینی نے اجتہاد پر عصر حاضر کے تناظر میں روشنی ڈالی ہے۔ جیسا کہ ان کی تحریروں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اجتہاد کے عمل میں ایسی شرائط نہیں لگاتے کہ دور حاضر کے تناظر میں اجتہاد کا عمل بے حد مشکل اور تقریباً ناممکن نظر آئے بلکہ وہ اجتہاد کے عمل میں تسلسل کے قائل ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے اجتہاد کی تین اقسام کی ہیں جو کہ اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی کے نام سے پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔

اجتہاد توضیحی کے ذیل میں وہ پہلے سے موجود مسائل کے حل کے لئے غور وخوض کرنے کی ترغیب دلاتے ہیں جس کو کئی دوسرے حضرات اجتہاد کی بجائے ''تعبیر نو'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں جب کہ عصر حاضر کے کئی دیگر حضرات اسے اجتہاد ہی کے نام سے موسوم کرتے ہیں مثلاً علامہ یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب ''اجتہاد'' میں اجتہاد کی دو بنیادی قسمیں بتائی ہیں۔

1۔ اجتہاد ترجیحی یا انتقائی

2۔ اجتہاد انشائی یا ابدائی

اجتہاد ترجیحی میں وہ اس قسم کے مسائل ذکر کرتے ہیں جیسے کہ علامہ تقی امینی نے اجتہاد توضیحی کے ضمن میں ذکر کئے ہیں۔ ذیل میں علامہ تقی امینی ہی کی فکر کے مطابق ان کے کچھ اہم اجتہادات ذکر کئے جاتے ہیں۔

ملکیت کا تصور عصر حاضر میں ایک مسلمہ حیثیت رکھتا ہے گو کہ اس کے آغاز و ارتقاء کی کئی صورتیں رہی ہیں مگر اب انفرادی ملکیت کو ایک مسلمہ حیثیت حاصل ہے۔ امام راغب نے لکھا ہے:

''ملک ھو التملک التولی وملک ھو القوۃ علیٰ ذٰلک'' (150)

جان آسٹن نے ملکیت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ ان کا ترجمہ یہ ہے:

''اپنے اصل مفہوم کے اعتبار سے یہ کسی متعین شے پر ایک حق کی نشاندہی کرتا ہے جو استعمال کے اعتبار سے غیر محدود اور تصرف وانتقال کے اعتبار سے بے قید ہے''۔(151)

انسائیکلوپیڈیا آف امریکہ میں ہے کہ:

''ملکیت کا اصل جوہر دوسروں کو اپنی مِلک پر مالکانہ تصرف سے محروم رکھنے کا قانونی حق ہے''۔(152)

ملکیت کا تصور اسلام میں بھی تسلیم شدہ ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (153)

آپس میں ایک دوسرے کے اموال باطل طریقے سے کھانا اس وقت ممکن ہے جب کسی شے پر کسی کا حق معروف متعین ہو۔

اسی طرح ارشاد ہے:

لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا ۭ وَلِلنِّسَاۗءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ (154)

مردوں کی طرح عورتوں کی بھی انفرادی ملکیت کو واضح کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح آنحضورؐ کی ایک حدیث سے انفرادی ملکیت کی حیثیت واضح ہوتی ہے۔ مسلم شریف میں ہے:

"عن ابی ھریرہ قال جاءَ رجل إلٰی رسول اللہ .... ان قتلتہ قال ھو فی النار" (155)

ترجمہ: ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول آپ کی کیا رائے ہے۔اگر میرے پاس کوئی آدمی میرا مال چھیننے کے ارادہ سے آئے۔آپؐ نے فرمایا تو اس کو اپنا مال نہ دو اس نے کہا اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے تو آپ کا کیا خیال ہے۔آپؐ نے فرمایا تو تم بھی اس سے لڑائی کرو۔اس نے کہا کہ اگر وہ مجھے قتل کردے تو آپؐ نے فرمایا تو تم شہید ہو گے۔اُس نے کہا اگر میں اس کو قتل کر دوں تو آپ کی کیا رائے ہے۔آپؐ نے فرمایا کہ وہ جہنم میں جائے گا۔

یہ حدیث انفرادی ملکیت کے تحفظ کے لئے لڑائی کے جواز کو واضح کر رہی ہے اور اس سے بھی بڑھ کر اگر اپنی ملکیت کے دفاع کے دوران موت آ جائے تو شہادت جیسا عظیم رتبہ اور اگر غاصب مارا جائے تو وہ جہنمی قرار دیا جا رہا ہے۔اس سے انفرادی ملکیت کی وضاحت ہوتی ہے۔اس طرح دیگر احادیث بھی ہیں مثلاً بخاری میں ہے:

"عن سالم عن ابیہ قال قال رسول اللہ من اخذ .... الی سبع ارضین" (156)

ترجمہ: سالم اپنے والد کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا جس نے بغیر حق کے تھوڑی زمین پر بھی قبضہ کرلیا اس کو قیامت کے دن ساتوں زمینوں تک دھنسا دیا جائے گا۔

درج بالا آیات اور احادیث سے انفرادی ملکیت کا حق ثابت ہوتا ہے لیکن عصر حاضر میں جاگیرداری نظام کے باعث اصل محنت کش طبقہ کا جو استحصال ہے اور جاگیرداری نظام کی وجہ سے دیگر معاشی و معاشرتی ناہمواریاں پروان چڑھ رہی ہیں ان کی وجہ سے انفرادی ملکیت کی حدود اور اس کے قواعد وضوابط کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے۔لہٰذا اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قرآن وحدیث کی روشنی میں فرد کے مقابلے میں اجتماع کے حقوق کا بھی تحفظ کیا جائے۔

(الف) مسئلہ ملکیت زمین

علامہ تقی امینی نے عصر حاضر کے جدید مسائل پر غور وفکر کر کے اپنی آراء دی ہیں۔ان میں سے ایک اہم مسئلہ زمین و جائیداد کی ملکیت کا ہے۔عصر حاضر میں ملکیت کے حوالے سے مختلف زاویہ ہائے فکر پائے جاتے ہیں۔ایک سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ نقطۂ نظر ہے جس کی رو سے کوئی شخص بے اندازہ زمین و جائیداد کا مالک ہوسکتا ہے جبکہ دوسرا نقطۂ نظر سوشلزم کا ہے جس کی رو سے زیادہ سے زیادہ اجتماعی ملکیت کو ترجیح حاصل ہے۔

علامہ تقی امینی نے اسلام کے نقطۂ نظر سے ملکیت کی حیثیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ان کے خیال میں ملکیت کا تصور نفع وضرر کے تصور سے وابستہ ہے اور انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے۔لہٰذا خلافت میں ذرائع پیداوار مفاد عامہ کے لئے ہوتے ہیں۔علامہ سورہ قصص کی آیت نمبر 6 "وکم اھلکنا من قریۃٍ بطرت معیشتھا" سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خلافت الٰہی میں انفرادی و اجتماعی ملکیت کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اصل چیز مقصد ہے اگر افراد میں تقسیم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے تو ذرائع پیداوار فرداً فرداً تقسیم کر دیئے جائیں گے اور اگر اجتماعی طور پر کاشت کرانے میں نفع ہو تو اس میں بھی کوئی روک نہیں''۔(157)

علامہ صاحب نے زمین اور جائیداد کے استعمال اور نفع مندی پر اس کی ملکیت کا دارومدار ٹھہرایا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے عہد نبوی اور عہد صحابہ کرام سے مثالیں پیش کی ہیں۔ ''اسلام کا زرعی نظام'' میں انہوں نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں اراضی کی چار اقسام تھیں۔

1۔ اراضی مفتوحہ۔ غنیمت اور فے سے جو زمین حاصل ہوتی ہے وہ اراضی مفتوحہ کہلاتی۔ غنیمت کی اراضی یا تو نمازیوں میں تقسیم کی جاتی اور یا اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جاتی۔ جیسا کہ حضورؐ نے بنو قریظہ و نضیر کی زمین تقسیم کی اور مکہ کی اور وادی القریٰ کی اہل زمین کے پاس رہنے دی۔(158)

اسی طرح حضرت عمرؓ نے عراق و شام اور مصر کی زمینیں اہل زمین کے پاس رہنے دیں۔(159)

2۔ دوسری قسم اراضی معاہدہ کی تھی۔ اہل زمین کا خلافت کے ساتھ جان و مال کی حفاظت کے عوض معاہدہ کر لیتی پھر ان کی زمینیں ان سے نہ لی جاتیں۔ البتہ جو نسبت وہ طے کرتے اس کے تحت وہ ادا کرتے۔ جیسے حضورؐ نے نجرانیوں سے معاہدہ کیا اسی طرح خلفاء نے کئے۔(160)

3۔ تیسری قسم اراضی مسلم کے نام سے ذکر کی ہے۔ جس جگہ کے باشندے مسلمان ہو جائیں ان کی زمینیں ان کے پاس رہنے دی جائیں لیکن بعض لوگ ادائیگی کی ذمہ داری زیادہ ہونے کی وجہ سے از خود زمینیں خلافت کے سپرد کر دیتے یا بعض اوقات خلافت مفاد عامہ کے پیش نظر خود ان سے زمین لے لیتی جیسا کہ قوم بجیلہ سے حضرت عمرؓ نے زمین واپس لی۔ اس کے لئے بعض اوقات کچھ ادائیگی بھی کی جاتی جس کی نوعیت کبھی تو معاوضہ کی ہوتی اور کبھی امداد کی جیسے کہ ام کرز کو حضرت عمرؓ نے اس کے اصرار پر ادائیگی کی۔

4۔ چوتھی قسم خالصہ زمینوں کی تھی۔ یہ وہ زمینیں تھیں جن کے یا تو کوئی مالک ہی نہیں تھے یا وہ زمینیں چھوڑ کر چلے گئے تھے یا مفاد عامہ کی خلاف ورزی کی بنا پر مالکوں کو بے دخل کر دیا گیا تھا۔ ایسی زمینوں کو خلافت اپنے اخراجات سے کاشت کرواتی یا لوگوں کو قطائع دیتی یا کاشتکاروں کو کاشت کے لئے دیتے۔ اسی طرح بنجر زمینوں کو کاشت کروایا جاتا۔

علامہ صاحب نے عہد نبوی و عہد خلفاء میں زمین کی صورت کو مفاد عامہ کے حوالے سے متعین کیا ہے۔ مفاد عامہ ملکیت کی جس حیثیت میں ہو وہی اختیار کی جائے۔ جیسا کہ غنیمت میں حاصل ہونے والی زمینیں کبھی مفاد عامہ کے تحت کبھی

فوجیوں میں تقسیم کی گئیں اور کبھی کبار صحابہ کی بحث کے باوجود تقسیم نہ کی گئیں بلکہ اس بارے میں علامہ لکھتے ہیں:

فوجیوں میں زمین کی تقسیم وعدم تقسیم کا معاملہ اس دور کے معاشرتی مصالح کی بناپر تھا۔ اس لئے موجودہ دور میں نہ تقسیم کو بنیاد بنا کر ملکیت زمین کی آڑ میں زمینداری و جاگیرداری کا جواز تلاش کیا جا سکتا ہے اور نہ عدم تقسیم سے اسلام کے زرعی نظام کو اشتراکیت کے زرعی نظام میں محدود کرنے کی گنجائش نکلتی ہے۔ بلکہ ان دونوں صورتوں سے ان کی اصل روح اور مقصد میں استفادہ کیا جا سکتا ہے تا کہ حالات کے تقاضا کے مناسب زمین کی تنظیم وتقسیم کے نظام قائم ہو سکے۔ (161)

علامہ صاحب آگے چل کر اس بات کو مزید واضح کرتے ہیں کہ مفاد عامہ کو اس سلسلے میں اتنی زیادہ اہمیت حاصل ہے کہ خلیفہ وقف کی ہوئی زمین میں وقف کی شرطوں کے خلاف بھی مفاد عامہ کے تحت عمل کر سکتا ہے۔ البتہ اس سلسلے میں دخل اندازی کو علامہ نے مشروط قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''واضح رہے کہ خلافت کے مذکورہ بالا وسیع اختیارات اس کی ذمہ داریوں کی بناپر اس کو حاصل ہیں دوسری حکومتیں اس وقت ان سے استدلال کر سکتی ہیں جب وہ بھی خلافت جیسی ذمہ داریاں قبول کریں۔ ہر حکومت اس کی مجاز نہیں''۔ (162)

درج بالا بحث سے حکومت کے زمین و جائیداد پر وسیع اختیارات ثابت ہوئے ہیں۔ جبکہ حق ملکیت کے حوالے سے یہ اختیارات فرد کی ملکیت کو چیلنج کرتے ہیں۔ کیونکہ حق ملکیت میں کوئی دخل اندازی نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں علامہ نے یہ وضاحت کی ہے کہ اگر خلافت کو یہ حق وسیع ذمہ داریوں کی ادائیگی کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اقتباس پیچھے گزرا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کے بارے میں لکھتے ہیں:

''یہ اعلان کروا دیا تھا کہ جب سب لوگوں کے اہل وعیال تک کے وظیفے سرکاری خزانہ سے دیئے جاتے ہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ یہ لوگ انسانیت کی خدمت کے لئے وقف نہ ہوں اور بیلوں کی دم کے پیچھے لگے رہیں''۔ (163)

اسی طرح سے مزارعت کے مسئلہ میں علامہ نے امام ابو حنیفہ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے اور ان کی رائے کو آنحضورؐ کی فکر کے مطابق قرار دیا ہے۔ عہد نبوی اور عہد خلفاء میں اراضی کی ان حثیات سے عصر حاضر کے لئے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ عصر حاضر میں Nationalization کا ایک نیا مسئلہ ہے۔ اس اصطلاح کا عربی میں ترجمہ ''تامیم'' کے نام سے کیا گیا ہے۔ پرانے لٹریچر میں اس کا وجود نہیں ملتا۔ ملکیت کا ہی تصور ملتا ہے۔

علامہ تقی امینی نے ملکیت زمین کے مسئلہ کو عصر حاضر کے تناظر میں دیکھا ہے اور اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے کام کی روشنی میں Nationalization کے مسئلہ پر راہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

علامہ کے بقول عہد نبوی اور عہد خلفاء میں تمام حکومتی اقدامات میں بنیادی روح یہ تھی کہ اسلامی نظام حیات کی بنیاد اللہ کا اقتدار اعلیٰ ماننے پر ہے۔ کائنات کی سب چیزیں انسان مفاد خلق کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے بطور امانت استعمال کرنے کا حق

رکھتا ہے۔مملکت کی ہر تنظیم وتقسیم میں بنیادی حیثیت سے ربوبیت کا نظریہ کارفرما ہونا چاہئے۔ذرائع پیداوار کی تقسیم سے مخلوقات کی نفع رسانی کے مطابق ہونی چاہئے اوراس میں عدل اورحسن عمل کی جزا کوبھی زیرنظر رکھنا ضروری ہے۔علامہ کا خیال ہے کہ آج ان بنیادوں کو مدنظر رکھتے ہوئے معاشرے کی اصلاح اور درستی کی کوشش کرنی چاہئے۔وقت کی اہم ضرورتوں کوبھی مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

معاصر نظاموں پر بھی تحقیقی وتنقیدی نظر کی ضرورت ہے تا کہ یہ دیکھا جا سکے کہ آیا کسی اور نظام نے اگر کچھ چیزیں اسلام سے مستعار لی ہیں تو ان کا کیا اثر ہوا اور اگر متوقع اثر برآمد نہیں ہوا تو کس کمی کی وجہ سے نہیں ہوا۔اس کے علاوہ انفرادی اوراجتماعی مفاد کا تعین کیا جانا ضروری ہے تا کہ یہ طے ہو سکے کہ کب کس چیز کو ترجیح دی جائے۔حقوق وفرائض کا تعین کیا جائے اور ملکیت کی حیثیت اسلام اور دیگر نظاموں میں متعین کی جائے تو نئے پیدا شدہ مسائل کا حل دریافت کیا جاسکتا ہے۔

(ب) رویت ہلال اور عید کا اختلاف

اس سلسلے میں ایک نہایت اہم بحث اختلاف مطالع کی ہے۔اس سلسلے میں علامہ نے ابوریحان البیرونی کے الفاظ نقل کئے ہیں۔

”عن علماء الهئة .... امتنامها“

علماءِ ہیئت اس بات پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب محض تجرباتی ہیں اور مناظر کے کچھ حسابی حالات ہیں جن کی وجہ سے نظر آنے والی چیز چھوٹی بڑی نظر آتی ہے۔فلکی حالات کچھ اس قسم کے ہیں کہ جو بھی منصف مزاج ان پر غور کرے گا وہ رویت ہلال کے ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا۔

محققین فقہاء کا اتفاق ہے کہ قریب کے شہروں میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے اور دور کے شہروں میں کیا جائے۔لیکن قرب اور بُعد کے فاصلے کے تعین میں فقہاء میں شدید اختلاف ہے۔البتہ اہم بات یہ ہے کہ دو جگہ کی رویت میں اگر ایک دن کا فرق لازم آئے تو اختلاف مطلع کا اعتبار ہوگا۔اس سے کم میں نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں 29 کے بجائے 28 اور 30 کے بجائے 31 دن کا مہینہ ہوسکتا ہے۔جبکہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ مہینہ 29 اور 30 دن کا ہے۔

علامہ نے لکھا ہے کہ ایک دن کا فرق عموماً حجاز، مصر، الجیریا، اسپین، فرانس، انگلستان اور امریکہ وغیرہ کے ممالک میں پیش آتا ہے۔یہ فرق اختلاف روایت کے لحاظ سے ہے فن ہئت کے لحاظ سے نہیں ہے۔یعنی رویت ہلال میں مختلف مقامات پر ایک دن کا فاصلہ ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق بلاد کے طول وعرض سے ہے جبکہ ہیئت کا طول وعرض سے کوئی تعلق نہیں۔چنانچہ ہیئت کے لحاظ سے القمر الحدید ہوگیا تو وہ پوری دنیا کے لئے ہوا اس کے متعین لمحہ میں کسی جگہ کوئی فرق نہیں ہوگا البتہ اس لمحہ میں

دنیا کی گھڑیوں کے اوقات مختلف ہوں گے۔ ہیئت کے لحاظ سے القمر الجدید اس وقت ہوتا ہے جب سورج اور چاند (نیرین) کی تقویموں میں صرف صفر کا فرق ہو۔(164)

اس تفصیل کی روشنی میں علامہ لکھتے ہیں کہ ان سب ممالک میں ایک دن عید کرنے کی گنجائش نکلتی ہے جن میں ایک دن کا فرق لازم نہیں آتا۔

عام فقہاء نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا مگر علامہ لکھتے ہیں کہ:

''اگر ایک ہی عرض بلد میں کوئی دو شہر ہیں تو مذکورہ فرق طلوع وغروب میں بھی ہوگا ورنہ جیسا عرض بلد میں فرق ہوگا اسی کے لحاظ سے اختلاف ہوگا۔ لہٰذا ہیئت کے لحاظ سے اگر چہ ساری دنیا میں ایک دن عید منائی جا سکتی ہے مگر عام فقہاء اس کو تسلیم نہیں کرتے''۔(165)

علامہ نے کتاب المیزان اور ردالمحتار کے حوالے سے لکھا ہے کہ آئمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ چاند کے ثبوت میں حساب اور منازل کا اعتبار نہیں اور اسی طرح ''**ولا عبدة بقول الموقتين**''

البتہ امام سبکی شافعی کے بارے میں ہے کہ ان کی ایک کتاب ہے جس میں ان کا رجحان موقتین کے قول پر اعتماد کی جانب ہے۔ اسی طرح کا ایک قول ابن شریح سے منسوب ہے مگر محققین فقہاء نے ان لوگوں کے قول کی تردید کی ہے۔

البتہ علامہ امام ابوحنیفہ کے مسلک کی توجیہ پیش کرتے ہیں کہ:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے اس بنا پر کسی بھی حصہ میں رویت ہونے سے ساری دنیا میں بشرط شرعی ثبوت عید منائی جا سکتی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے ''**ولا عبرة لاختلاف المطالع فی ظاهر الرواية**'' اسی طرح ردالمحتار کی عبارت کا ترجمہ ہے کہ یہاں تک کہ اگر چاند مشرق میں جمعہ کی رات اور مغرب میں سنیچر کی رات کو دیکھا گیا تو مغرب والوں پر مشرق والوں کے مطابق عمل واجب ہے۔(165-A)

امام صاحب کا یہ مسلک رویت کے لحاظ سے صحیح نہیں البتہ ہیئت کے لحاظ سے صحیح ہے جس کا ان کے نزدیک اعتبار ثابت ہے۔ ایسی صورت میں اس مسلک کی صرف ایک توجیہ ہو سکتی ہے کہ خلیفۃ المسلمین کسی جگہ کی رویت کی بنا پر چاند ہونے کا فیصلہ دے دے اور اختلاف مطالع کی بحث ختم ہو کر یہ فیصلہ ساری دنیا کے لئے قابل عمل قرار پائے اور اس بات کی تائید ابن ماجشون کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ ابن ماجشون نے کہا ہے کہ ایک شہر والوں پر دوسرے شہر والوں کی رویت واجب التسلیم نہیں ہوتی مگر یہ کہ بادشاہ اس کو مان لے اس صورت میں سب لوگوں کو اس کو ماننا پڑے گا۔ اس لئے کہ ملک کے تمام شہر اس کے حق میں ایک ہی شہر کی مانند ہیں اور اس کا حکم پورے ملک پر نافذ ہے۔(166)

علامہ تقی امینی نے ابن ماجشون کے حوالے سے رویت ہلال میں گنجائش اور ایک وقت میں عید کرنے کی رائے کی تائید کی ہے۔ابن ماجشون مالکی مسالک سے تعلق رکھتے ہیں یہاں پر علامہ تقی امینی حنفی فقہ سے نکل رہے ہیں یعنی آزادانہ طور پر اجتہاد کر رہے ہیں۔ اختلاف مطالع اور علم ہیئت پر اعتبار کر کے قیاساً اور سیاست شرعیہ اور اتحاد عالم اسلامی کے تحت علامہ رویت ہلال کے اختلاف کو دور کرنے کے حق میں ہیں۔

(ج) انشورنس

عصر حاضر کا ایک اہم ترین مسئلہ انشورنس ہے۔گو کہ انشورنس کی ابتدا چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کی بتائی جاتی ہے مگر اس کے باوجود آج تک اس کے جواز وعدم جواز پر برابر کی بحثیں جاری ہیں۔گذشتہ صدی میں بھی علماء کی اکثریت نے اس کے عدم جواز کی رائے ہی عام کی ہے جیسا کہ دوسرے باب میں فتاویٰ لٹریچر کے حوالے سے ذکر کیا گیا ہے۔مثلاً فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، امدادالاحکام، فتاویٰ اصحاب الحدیث، کفایت المفتی، احسن الفتاویٰ، فتاویٰ رحیمیہ میں جیسا کہ دوسرے باب میں ذکر کیا جا چکا ہے بیمہ کے عدم جواز کا ہی فتویٰ لگایا ہے۔

اس لئے علامہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی اپنی کتاب معاشیات اسلام میں انشورنس کو جوا، سود کی مشابہت اور قانون وراثت کی مخالفت کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے۔البتہ بنیادی نوعیت کی تبدیلیوں کی صورت میں جواز کی صورتیں نکل سکنے کے قائل ہیں۔(167)

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے بھی اس کے بارے میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

علامہ تقی امینی نے بیمہ کے حوالے سے تفصیلی گفتگو کی ہے۔انہوں نے لکھا ہے کہ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ بیمہ کی ابتداء مسلمانوں نے کی۔مفتی سوجان رائے کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''سوداگر سڑکوں اور راستوں کی خطرناکی کے باعث اپنا مال ان مہاجنوں (جو نہایت دیانتدار ہوتے ہیں) کے سپرد کر دیتے ہیں اور دوسرے مقام پر جا کر بعینہ وصول کر لیتے ہیں۔اس خدمت کی کچھ اجرت ادا کر دی جاتی ہے اور اس کو بیمہ کہتے ہیں''۔(168)

ڈریپر نے لکھا ہے کہ:

> ''سپین کے مسلمانوں نے بحری تجارت کی حفاظت وترقی کے لئے بیمۂ بحری ایجاد کیا تھا''۔(169)

''بیمہ اور اسلام'' کتاب کے مطابق مسلمانوں نے آغاز کیا رفتہ رفتہ یہودی نے اسے اپنے قبضے میں لیا اور انہوں نے انگلستان میں بیمہ رائج کیا جو Loyd's کے نام سے مشہور ہوا۔مگر بعض لوگوں نے اس کی ابتداء چودھویں صدی عیسوی

(1347ء) میں وینس (اٹلی) میں بتائی ہے۔ بیمہ کے لئے پہلا ضابطۂ قوانین اوامر برسلونہ کے نام سے 1436ء، 1458ء، 1461ء اور 1484ء میں ترتیب دیئے گئے۔ کچھ لوگوں نے اس کا آغاز 1583ء میں انگلستان سے بتایا اور پھر 1870ء میں اس کے لئے Life Insurance Act وضع کیا گیا۔ 1911ء میں لائڈ جارج نے سماجی بیمہ کی تجویز پیش کی اور پھر یہ آہستہ آہستہ ساری دنیا میں عام ہو گیا۔ اموال کا بیمہ اور زندگی کا بیمہ عام طور پر جاری ہے۔ جرنل انشورنس کمپنیوں کے تحت آگ کا بیمہ، حادثاتی بیمہ (شخصی بیمہ، جائیداد کا بیمہ) کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مستقل کاروبار ہے۔ بیمہ زندگی بھی دو طرح سے کیا جاتا ہے۔ Annuity Insurance اور Life Insurance Policy۔ اس کے علاوہ Libility Insurance جس میں شادی کا بیمہ اور تعلیمی بیمہ کیا جاتا ہے۔

علامہ کے مطابق بیمہ مستقبل کے امکانی حادثات اور ناگہانی خطرات میں مالی کفالت کے لئے بیمہ دار اور کمپنی کے درمیان ایک قسم کا معاہدہ ہے جو پہلے سے مقرر کردہ شرطوں کے مطابق طے پاتا ہے۔ جس کے تحت بیمہ دار متعینہ رقم یکمشت یا قسط وار کمپنی کو ادا کرتا ہے اور کمپنی حادثۂ ضعیفی یا موت کے وقت ایک مجموعی رقم واپس کرتی ہے۔ کارپوریشن کو جو آمدن ہوتی ہے اس میں چار طرح کی مدات شامل ہیں۔

1۔ اقساط کی رقم

2۔ رقم جن حصص یا اداروں یا کاروبار میں کمپنی لگاتی ہے اس کے منافع

3۔ Lapse ہونے والی پالیسی کی رقم

4۔ انفرادی پالیسیوں پر ہونے والی بچت

5۔ متفرقات

ان مدات کے حوالے سے اور پالیسی کے حوالے سے علماء کی انشورنس کے جواز اور عدم جواز پر مختلف آراء ہیں۔

علامہ ابن عابدین شامی نے بحری بیمہ کو دارالحرب میں جائز اور دارالاسلام میں ناجائز کہا ہے۔ (170)

مفتی محمد عبدہ مصری نے بیمہ کو جائز کہا ہے۔ مفتی محمد بخیت نے بیمہ کو ناجائز کیا ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالرحمٰن قراعۃ مصری اور شیخ احمد ابراہیم مصری نے بیمہ کو ناجائز کہا ہے مگر روس کے مشہور عالم موسیٰ جاراللہ نے 1943ء میں بیمہ کو جائز بلکہ مستحسن قرار دیا ہے۔ انہوں نے "رسالہ فی تامین الحیاۃ و تامین الاموال" میں بیمہ کے جواز کے جو اصول ذکر کئے ہیں ان میں النصیحۃ، الرعایۃ اور الکفالۃ کے اصول پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کے بقول بیمہ میں حقوق کی نگہبانی اور معاشرتی کفالت کی وجہ سے اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ فقیہ محمد یوسف موسیٰ نے بلاسودی بیمہ کو جائز کہا ہے۔ استاذ احمد طہٰ سنوسی

نے مسئولیاتی (ذمہ داری) بیمہ کو عقد موالاۃ پر قیاس کر کے جائز کیا ہے۔ استاذ عبدالرحمٰن عیسیٰ نے بیمہ کی دو قسمیں تامین تبادلی اور تامین تجارتی بیان کر کے ان کو باہمی تعاون اور معاشی کاروبار کی صورت ہونے کی وجہ سے جائز کیا ہے۔ اسی طرح دیگر علماء کی آراء ہیں۔

1955ء میں مصر میں بیمہ کے حوالے سے ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی۔ بیمہ کو جائز قرار دینے والوں کا نقطۂ نظر مختصراً یہ تھا کہ بیمہ میں تقدیر سے کوئی مخالفت نہیں ہے بلکہ ناموافق حالات کے بعد اپنی حالت درست کرنے کی ایک کوشش ہے۔ بیمہ ایک جدید معاملہ ہے۔ اس کا ذکر قرآن وحدیث میں نہیں ہے۔ لہٰذا یہ اجتہاد کے ذریعہ حل ہوگا۔ لہٰذا بیمہ کے نظام کو شریعت کے عمومی قواعد پر منطبق کر کے کسی ایسی نظیر پر قیاس کیا جائے جو نص صریح سے ثابت ہو یا پھر بیمہ کے مصالح و مفاسد پر غور کر کے ان طریقوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو غیر منصوص احکام میں اجتہاد کے لئے مقرر ہیں۔

عدم جواز کی رائے رکھنے والوں کا خیال یہ ہے بیمہ کو جائز سمجھنے والے اس معاملے کو مضاربت کے تحت حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ یہ معاملہ مضاربت جیسا نہیں کیونکہ مضاربت میں نفع نسبت سے طے کیا جاتا ہے اور بیمہ میں مقررہ رقم طے ہوتی ہے۔

پھر کمپنی جو رقم حاصل کرتی ہے اس کو سودی کاروبار میں لگاتی ہے جو کہ ناجائز ہے پھر مضاربت میں اگر خسارہ ہو تو صاحب سرمایہ کو وہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے جبکہ بیمہ میں نقصان کی کوئی صورت نہیں۔ مضاربت میں وارث تمام شرعی وارثین ہوتے ہیں جبکہ بیمہ میں صرف وہ وارث ہوتا ہے جس کو پالیسی میں متعین کیا جائے۔ پھر اس میں جوا ہے کیونکہ اگر پالیسی ہولڈر محض ایک قسط جمع کرا کے فوت ہو جائے تو بھی مکمل رقم ملے گی حالانکہ مضاربت میں اصل رقم ملے گی۔ مکمل اقساط کی صورت میں بھی اصل رقم سے زیادہ رقم ملتی ہے جو کہ سود ہے۔

بیمہ کو جائز قرار دینے والوں کے بقول سودی قرض لینے کی حرمت سے استدلال صحیح نہیں ہے ''کیونکہ بیمہ میں نفع کی شکل النسیۂ جیسی ہے جو اصلاً حرام ہے سد ذرائع کے قبیل سے اس کی حرمت صحیح نہیں''۔ (171)

جواز کے قائل اس کو بیع الوفاء کے مشابہ قرار دیتے ہیں جس کو علماء کے اختلاف کے باوجود اکثر نے درست قرار دیا ہے جیسا کہ مصطفیٰ الزرقاء نے لکھا ہے:

> ''تنہا ابن نجیم (صاحب الاشباہ والنظائر) سے بیع الوفاء کی صحت منقول نہیں بلکہ چھٹی صدی ھ سے اس کی صحت پر حنفی فقہاء کا اجماع ثابت ہے''۔ (172)

مصطفیٰ الزرقاء نے بیمہ کو درج ذیل قدیم عقود کے مشابہ قرار دیا مثلاً

1۔ عقد موالاۃ: جس میں باقی معاہدہ کے ذریعے ایک شخص دوسرے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے کی طرح ایک شخص کمپنی کو متعینہ رقم ادا کرتا ہے اور کمپنی قائم مقام بن کر بچوں کی تعلیم وشادی وغیرہ کی ذمہ داری قبول کرتی ہے۔

2۔ نظام عاقلہ: حادثات میں نقصان کی تلافی کے لئے باہمی امداد واجتماعی جرمانہ کا ایک نظام تھا جس میں عزیز قریب ہم پیشہ وہم مذہب لوگ شریک ہوتے تھے۔ حادثاتی بیمہ اس کے مشابہ ہے۔

3۔ ضمان خطر الطریق: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ کوئی نقصان پیش آیا تو میں ذمہ دار ہوں گا احناف کے نزدیک یہ کہنے والا ذمہ دار ہوگا۔ اموال کا بیمہ اس کے مشابہ ہے۔

4۔ قاعدۃ الالتزامات: کسی شخص نے دوسرے سے قرض عاریت خسارہ برداشت کرنے یا کسی اور کام کا وعدہ کیا جو اس کے ذمہ لازم نہ تھا تو اکثر مالکی فقہاء کے نزدیک یہ وعدہ پورا کرنا ضروری ہوگا۔ حفاظتی بیمہ اس کے مشابہ ہے۔

5۔ نظام التقاعد والمعاش: سرکاری ملازمین کے لئے ریٹائر ہونے کے بعد پنشن کا نظام ہے جس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔ بیمۂ زندگی اس نظام کے مشابہ ہے۔

اس کے علاوہ مصطفیٰ الزرقاء نے بیمہ پر وارد اعتراضات کے جواب بھی دیئے ہیں۔ ان کے بقول جوئے کے لہو و لعب کے برعکس جواء مستقبل کے حادثات وخطرات میں نقصان کی تلافی کی ضمانت پیش کرتا ہے۔ جوا کے برعکس بیمہ میں معاوضہ کی صورت پائی جاتی ہے۔ تقدیر الٰہی سے مقابلہ کا جو اعتراض کیا جاتا ہے اس کے برعکس نقصان کی تلافی کی ایک صورت ہے۔ بیمہ کے نظام میں دھوکہ اور یک طرفہ فائدہ کی شکلیں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ بعض صورتوں میں بعض وقت دھوکہ کا شبہ ہوتا ہے لیکن اس قسم کا معمولی دھوکہ کفالت وضمانت کی قدیم شکلوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

مصطفیٰ الزرقاء لکھتے ہیں:

"و حکمنا .... ذاته" (173)

بیمہ کو ہم فی نفسہ جائز سمجھتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام وہ شکلیں جائز ہیں جن پر کمپنیاں عمل کرنے کے لئے مجبور ہیں یا جو مختلف ممالک میں رائج ہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب بیمہ کا نظام فی نفسہ جائز ہے تو شرطوں اور شکلوں کا معاملہ صحت کے نظام سے علیحدہ قرار پائے گا۔

شیخ ابوزھرہ نے یہ معاملہ کمپنیوں سے ناجائز اور حکومت سے جائز قرار دیا ہے۔ معتمر عالم اسلامی نے صرف تعاونی بیمہ کو جائز قرار دیا ہے۔ مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنو نے 1965ء میں اس کے بارے میں مشروط رائے دی۔ 1969ء میں ملائیشیا کانفرنس میں بیمہ پر غور ہوا اور کچھ تحفظات کے ساتھ مشروط قرارداد پاس ہوئی۔

علامہ تقی امینی نے درج بالا مباحث کی روشنی میں بیمہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں علماء کے چار گروہ ذکر کیے ہیں۔

1۔ وہ جو بیمہ کی ہر قسم کو حرام اور ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک اموال کے بیمہ میں جوا اور رہن پایا جاتا ہے۔ زندگی کے بیمہ میں قضاء وقدر سے مقابلہ پایا جاتا ہے۔

2۔ وہ جو بیمہ کے بارے میں متردد ہیں حالات کے دباؤ سے کبھی بعض صورتوں کو جائز پھر ناجائز کہتا ہے۔

3۔ وہ جو بیع واجارہ جیسا معاملہ قرار دے کر بیمہ کی تمام شکلوں کو جائز کہتا ہے اور ان میں خلاف شرع باتوں مثلاً سود وغیرہ کو ناجائز کہتا ہے۔

4۔ وہ جو تمام شکلوں کو جائز کہتا ہے۔ یہاں تک کہ سود کو بھی (بیمہ میں) تجارتی نفع قرار دے کر حلال کہتا ہے۔ (174)

موجودہ دور میں دنیا میں سماجی مسائل میں Social Contingency میں تحفظات کے دو طریقے (بقول علامہ تقی امینی) رائج ہیں۔ سماجی اعانت اور سماجی بیمہ۔ ان ذرائع سے امداد باہمی، نقصان کی تلافی اور کفالت وغیرہ کے مقاصد حاصل کئے جاتے ہیں۔ علامہ تقی امینی نے یہ واضح کیا ہے کہ ان اغراض کے حصول کے لئے چھوٹی بڑی تنظیمیں ہر دور میں رہی ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں خاندان ونسب کے علاوہ درج ذیل شکلیں تھیں جن کو آنحضورؐ نے باقی رکھا۔

i۔ عاقلہ

خاندان وقبیلہ کے لوگ مل کر مشترکہ فنڈ قائم کرتے اور دیت کی ادائیگی میں قاتل کی مدد کرتے۔ زمانہ کے حساب سے اس میں ترمیم ہوسکتی ہے۔ مثلاً یونین وغیرہ شامل ہو سکتے ہیں۔

ii۔ قسامہ

قاتل کا پتہ نہ چلے تو مقتول کے ورثاء کے منتخب کئے ہوئے 50 آدمیوں سے حلفیہ بیان لیا جاتا کہ نہ ہم نے قتل کیا نہ قاتل کو جانتے ہیں۔ اس طرح اگر قاتل کا پتہ چل جائے تو اس کے خلاف کارروائی ورنہ ان سب سے حصہ رسد مقتول کی دیت وصول کی جاتی۔ اس کی صورت اجتماعی جرمانہ کی ہوتی تھی۔ رسول اللہؐ نے اس کی افادیت کے پیش نظر اس کو برقرار رکھا۔

iii۔ عقد موالات

دو اشخاص آپس میں حادثات وخطرات کی صورت میں ایک دوسرے کی مدد اور بعد موت وراثت کے مستحق ہوں گے۔ نو مسلموں میں اس کو رائج کیا گیا تھا مگر عقد موالات میں اسلام کی شرط نہیں تھی۔

iv۔ حلف

زمانہ جاہلیت میں باہمی مدد کے لئے ایک طریقہ حلف یعنی باہمی معاہدے کے ذریعے مدد کا تھا۔

v۔ ولا

غلام جس قبیلہ سے آزاد کیا جاتا وہ قبیلہ حادثات وخطرات میں غلام کی مدد کرتا۔

vi۔ عِد

عد کے معنی کسی گروہ میں شامل ہونے کے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں مختلف قسم کے گروہ تھے جن میں شامل ہونے کے بعد حادثات وخطرات میں مدد کی ذمہ داری لی جاتی تھی۔

زمانہ جاہلیت میں اس طرح کی کئی تنظیمیں رائج تھیں مگر دفاتر کا نظام قائم ہونے کے بعد زیادہ اہمیت اس کو حاصل ہوئی۔ ان اغراض کے حصول کے لئے شریعت نے حکومت کو بھی ذمہ دار ٹھہرایا اور تنظیمات قائم کرنے کا حکم بھی دیا۔ حکومت کی ذمہ داری کے حوالے سے آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولاة الله عز و جل شيأ .... حاجته و خلته و فقره" (175)

جس کو اللہ بزرگ و برتر نے حاکم بنایا اور وہ لوگوں کی ضروریات اور احتیاج سے بے پرواہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ بھی اس کی ضروریات اور احتیاج سے بے نیاز ہو جائے گا۔

اس قسم کی ذمہ داریوں کی تکمیل کے لئے حکومت دو قسم کے انتظام کی ذمہ دار ہے۔

(الف) وہ جس سے قوم کی ضرورتیں پوری ہوں۔

(ب) وہ جس سے قوم معاشی طور پر خود کفیل ہو۔

لوگوں کی ضرورتوں کی تکمیل کے حوالے سے آنحضورؐ کے بڑے واضح احکام ہیں۔

"السلطان ولی من لا ولی له" (176)

اسی طرح ارشاد ہے:

"الله و رسوله مولیٰ من لا مولیٰ له" (177)

ان احکامات کو خلفاء راشدین نے اپنے ادوار میں عملی جامہ پہنایا۔ حتیٰ کہ جانوروں تک کی بنیادی ضروریات کا خیال رکھا۔ اہل وعیال کی کفالت کی ذمہ داری کو واضح کیا اور جو اس کو پورا نہ کر سکے تو اس کے لئے بھی حکومت کو ذمہ دار ٹھہرایا۔ لباس، خوراک، تعلیم، رہائش حتیٰ کہ شادی و خادم تک کی ضرورتوں کی فراہمی کو ممکن بنایا۔

دوسری طرف خودکفیل بنانے کی طرف بھی توجہ کی۔ موجودہ دور کی دفاعی و اقدامی سب ضروریات کی فراہمی کو بھی قرآن سے مستنبط قرار دیا جیسا کہ ارشاد ہے:

"وَاَعِدُّوْا مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃ" (178)

ان سب انتظامات کے لئے حکومت کو اختیار ہے وہ جو بھی طریقہ اختیار کرے موجودہ تنظیم سے کام لے یا نئی تنظیمات قائم کرے مگر بہرحال اس سے ہر حوالے سے اصلاح کے پہلو کو مقدم رکھے۔حکومت کو اس سلسلے میں وسیع اختیارات حاصل ہیں جیسا کہ حضرت بلالؓ کی سرکردگی میں آنحضورؐ نے کفالت کا نظام قائم کیا۔(179)

یہ تنظیم بے شک حکومت کی سرکردگی میں ہو مگر آزادانہ ہو۔ جیسا کہ آنحضرتؐ نے جاہلیت کی بہت سی تنظیمات کو قائم رکھا اور عوام کو بھی کفالت کا ذمہ دار ٹھہرایا جس سے جدید تنظیم کے قیام کی طرف اشارہ ملتا مثلاً ایک حدیث قدسی ہے۔

"المال مالی والفقراء عیالی من بخل من مالی علیٰ عیالی فلادخلن جھنم ولا ابالی" (180)

مال میرا مال ہے اور فقراء میری عیال ہیں جس شخص نے میرا مال میری عیال پر خرچ کرنے سے بخل کیا اس کو ضرور جہنم میں داخل کروں گا اور مجھے کچھ پروانہ ہوگی۔

ان سماجی مقاصد کی تکمیل کی خاطر علامہ تقی امینی لکھتے ہیں بیمہٴ اموال (بحری بیمہ، آگ کا بیمہ، حادثاتی بیمہ) جائز ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر تحفظ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ البتہ جن صورتوں کا تعلق ضرورت سے نہیں بلکہ محض تعیش سے ہے وہ جائز نہ ہوں گی۔ لہٰذا اس میں اعتراضات کا جواب یہ ہے:

1۔ بیمہ اموال بھی ایک تنظیم ہے۔ عاقلہ کی طرز پر جو تنظیم قائم ہو تو اس میں بھی بیمہ کی طرف سب کے نفع اٹھانے کی نسبت یکساں نہ ہوگی کیونکہ نقصان و حادثہ کی نوعیت بھی یکساں نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے جن ممبرز کا نقصان ہوتا ہے تو وہ پہلے سے معلوم ہونے کی وجہ سے حق تلفی نہ سمجھی جائے گی اور نظرانداز کئے بغیر تنظیم جاری نہیں ہوتی۔

2۔ کمپنی صرف سودی کاروبار نہیں کرتی بلکہ تجارت و کرایہ کا معاملہ بھی کرتی ہے اس لئے سود کو بنیاد بنا کر ناجائز قرار دینا درست نہیں۔

بیمہٴ زندگی (سالیانہ بیمہ، لائف انشورنس پالیسی، مسئولیاتی بیمہ) بھی عام ضروریات کے تحت جائز ہیں کیونکہ حادثات وخطرات میں مالی کفالت کا کوئی بندوبست نہیں ہے۔ اس میں بیمہ کو رہن قرار دے کر عدم جواز کا فتویٰ ہے اور اگر اس کو امانت قرار دیں تو امانت پر تاوان نہیں ہوتا بیمہ میں ایک قسط کے بعد بھی وفات کی صورت میں پوری رقم ملتی ہے اور درمیان میں پالیسی چھوڑنے پر رقم ضبط ہوتی ہے جو امانت کے خلاف ہے۔

بیمہ میں تصرف کی اجازت ہوتی ہے لہٰذا یہ اعتراض بوجہ ضرورت درست نہیں رہتا اور جو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے تو امداد باہمی کی خاطر اور پہلے سے اصول طے ہونے کی وجہ سے یہ برداشت کرنا ہوتا ہے۔ رقم کی ضبطی معاہدہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہے اور یہ اس لئے برداشت ہے کہ ناگہانی آفت والوں کو بھی بغیر پوری اقساط جمع کرائے پوری رقم ملتی ہے۔

نیز اس میں تقدیر الٰہی سے مقابلہ نہیں بلکہ نقصان کی ضمانت ہے اور قانون وراثت کی ذمہ داری پالیسی ہولڈرز پر ہے وہ چاہیں تو سب ورثاء کا نام دے دیں۔ نیز سود لینے پر بھی پالیسی ہولڈر کو مجبور نہیں کیا جاتا وہ بغیر سود والی پالیسی لے سکتا ہے۔

نیز اس میں جو چند امور ناجائز ہیں تو اتنی قباحتیں اور بھی معاملات میں ہیں مگر مجموعی طور پر ان کو جائز سمجھا گیا ہے مثلاً بیع عرایا، بیع مسلم، بیع عینیہ، بیع الوفاء، ضمان ورک، ضمان خطر الطریق وغیرہ۔ لہٰذا علامہ تقی امینی لکھتے ہیں کہ:

> اسلامی حکومت سماجی تحفظات کے تحت کفالت عامہ کی بہتر تنظیم وجود میں لائے گی یا جراثیم کو دور کر کے بیمہ کو اسلامی بنائے گی۔ اس میں حکومت کو اختیار ہے کہ وہ پرائیویٹ کمپنیاں باقی رکھے یا ان کی جگہ کارپوریشن قائم کرے۔ حکومت مجموعی طور پر سرمایہ کو نفع بخش کاموں میں لگائے گی جو سودی لین دین سے پاک ہوں گے اور مجموعی طور پر نفع کو حصہ رسد میں تقسیم کرنے کی پابند نہ ہوگی بلکہ لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی ذمہ دار ہوگی جو کہ اصل سرمایہ و نفع کے مجموعہ سے پوری کی جائیں گی اور اس میں اخلاق و کردار کی طرف بھی توجہ دی جائے گی۔ (181)

علامہ نے اس مسئلہ میں گذشتہ تنظیموں عاقلہ، قسامہ، ضمان ورک، ضمان خطر الطریق وغیرہ سے قیاس کرتے ہوئے انشورنس کے جواز کی رائے دی ہے۔ نیز علامہ نے عوام الناس کی مصلحت کی بنا پر استحساناً اس میں موجود کچھ قباحتوں مثلاً ابتداء میں پالیسی چھوڑنے پر پالیسی کی ضبطی وغیرہ کو نظر انداز کیا ہے کیونکہ موجودہ دور میں کفالت عامہ اور حفاظت کی شدید ضرورت کے باوجود ایسی محفوظ صورت نظر نہیں آتی۔

3۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور اجتہاد

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بیسویں صدی کے ممتاز ترین محقق ہیں۔عصر حاضر کے تحقیقی انداز میں آپ نے 200 کے قریب کتب اور تقریباً ایک ہزار مقالات لکھے ہیں۔ پیرس میں اپنے اڑتالیس سالہ قیام کے دوران مستقل علمی، تصنیفی و تالیفی سرگرمیوں میں مشغول رہے اس دوران امت مسلمہ کو درپیش مسائل پر انہوں نے خوب غور کیا۔ نئے مسائل کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب علمی و تحقیقی انداز میں مسائل کے حل پیش کرتے ہیں۔ اجتہاد کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا اپنا نقطۂ نظر ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اجتہاد اور فقہ و قانون کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کا اختصاص سیرت اور قانون بین الاقوام کے حوالے سے ہے مگر اجتہاد پر بھی ان کی آراء بڑی وقیع اور علمی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے فقہ اسلامی کے مآخذ و مصادر کے بارے میں مستشرقین کے پھیلائے ہوئے مغالطوں اور شکوک وشبہات اور ان کے پیدا کردہ منفی نتائج واثرات کا تریاق فراہم کرنے کی ایک انتہائی موثر اور کامیاب کوشش کی ہے۔ (182) فقہ کے حوالے سے ان کی اہم تالیفات ''امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی'' ''قانون بین الممالک کے اصول اور نظریں'' اور "Muslim conduct of state" ہیں۔اس کے علاوہ دیگر تصانیف میں بھی ان کی آراء ملتی ہیں۔ مثلاً خطبات بہاولپور میں ان کی بعض بڑی اہم اجتہادی آراء ملتی ہیں۔ ''الدراسات الاسلامیہ'' (ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد) سے ان کا ایک مقالہ "الاجتهاد فی عصر الصحابه" کے نام سے شائع ہوا۔ان سب تحریروں سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو اسلامی قانون، فقہ اور اجتہاد سے گہری دلچسپی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے خطبات بہاولپور کے نام سے ''1980ء'' میں اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور میں بارہ خطبے دیئے اور ٹیپ ریکارڈ سے ان کو کتابی صورت میں مدون کیا گیا۔ اس میں گویا ڈاکٹر صاحب کی تحقیقات کا نچوڑ ہے اور اس سے انکی نظر میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت دائرہ کار اور منہج کو سمجھا جا سکتا ہے۔

ا۔ اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور دائرہ کار

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی رائے میں اسلامی قانون کی تشکیل کے حوالے سے قرآن اور حدیث بنیادی ستون کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ ان کی مدد سے دیگر اصول اور ضوابط مدون ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اسلامی قانون کے اصولوں میں سب سے اہم اصول اجتہاد کو سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اسی اصول کی وجہ سے اسلامی میں آئندہ زمانوں کے چیلنجز کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کو عہد نبوی میں ہی باقاعدہ ماخذ قانون کی حیثیت حاصل ہوئی بصورت دیگر اس وقت کے ذرائع مواصلات کے سست ہونے کے باعث مسائل کے حل میں بے حد رکاوٹیں پیش آتیں مگر اس ضرورت کو محسوس کیا گیا۔ ڈاکٹر

صاحب بھی اس مفروضے کو درست نہیں سمجھتے کہ اجتہاد مطلق کا دروازہ آئمہ اربعہ کے بعد بند ہو گیا ہے کیونکہ ڈاکٹر حمید اللہ اجتہاد کو اسلامی قانون میں اصول زندگی قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''قانونی نقطۂ نظر سے جب کوئی نئی گتھی پیدا ہوتی تو اسے سلجھانے کے لئے مسلمان سب سے پہلے قرآن اور پھر حدیث سے رجوع کرتے اور اگر دونوں میں کوئی حل نہ ملتا تو پیغمبر کے عطا کردہ عظیم الشان اصول اجتہاد پر عمل کرتے۔ یہ اصول بعد میں مسلمانوں کے بہت کام آیا ورنہ اسلامی قانون منجمد ہو جاتا اور مسلمان اسے ناکافی پا کر شاید غیر اسلامی قوانین اختیار کر لینے پر مجبور ہوتے۔ اجتہاد کے ذریعے سے ہر نئی چیز کے بارے میں قانون بنانے کا موقع مل گیا''۔(183)

اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث کی مدد سے ڈاکٹر حمید اللہ اجتہاد کے ماخذ سے دیگر ضروری قوانین کی تشکیل کا کام بھی لینے کے قائل ہیں۔ ڈاکٹر صاحب عہد صحابہ سے اجتہاد کی مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے مثلاً لکھتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے دور میں یہ مسئلہ پیش آیا کہ غیر اہل کتاب غیر مسلموں سے جزیہ لیا جانا چاہئے یا نہیں جبکہ قرآن میں جہاں غیر مسلم رعایا سے جزیہ لینے کا حکم ہے وہاں اہل کتاب کا ذکر ہے اور سنہ میں جہاں ذکر ہے وہاں مجوسیوں سے جزیہ کا ذکر ہے۔ مگر عہد عثمانی میں بربروں سے جزیہ لینے کا مسئلہ پیش آیا۔ عہد فاروقی میں یہ مسئلہ مجوسیوں اور پارسیوں کے حوالے سے پیش آیا تھا۔ مگر مجوسیوں کے مسئلہ کا حل حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے ایک حدیث کہ ''سنو بهم بسنة اهل کتاب'' کے ذریعے بتا دیا تھا کہ اہل کتاب سے جو برتاؤ کرو وہی مجوسیوں سے کرو مگر نہ ان کا ذبیحہ کھاؤ نہ ان کی عورتوں سے نکاح کرو۔ بربر قوم کے حوالے سے قرآن و حدیث میں ایسی کوئی صراحت نہ تھی۔ لہٰذا مشورہ کے بعد ان سے جزیہ لیا گیا۔ اس واقعے کو ذکر کر کے ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

امام ابو یوسف کے الفاظ میں سارے غیر مسلموں سے جزیہ لیا جانے لگا چاہے وہ آگ کی پوجا کریں یا درخت کی یا پتھر کی پوجا کریں سب کے ساتھ اسی حیثیت سے برتاؤ کیا جانے لگا جو اہل کتاب کے متعلق قرآن نے کہا ہے اور استنباط کیا کہ قرآنی احکام توضیحی (Illustrative) ہیں۔ تحدیدی (Limitative) نہیں ہیں۔ یعنی یہ منشاء نہیں ہے کہ صرف اہل کتاب سے جزیہ لو بلکہ اس طرح کی صورتحال میں اوروں سے بھی لے سکتے ہو۔(184)

ڈاکٹر صاحب احکام قرآنی کی توضیحی صورت کا طریقہ اجتہاد کو قرار دیتے ہیں اور اس طرح اجتہاد کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے عدم کی صورت میں معاشرے کے جمود کی طرف نشاندہی کرتے ہیں اور یہ معاشرتی جمود اسلام کے جمود پر منتج ہوتا ہے جو کہ ایک ناممکن بات ہے۔ لکھتے ہیں:

غرض اسلامی قانون کی ترقی کے متعلق اگر اجتہاد کی اجازت نہ دی جاتی تو سب لوگوں کو صرف قرآن وحدیث پر اکتفاء کرنی پڑتی اور ممکن تھا کہ کسی وقت بڑے سے بڑے عالم اور فقیہ کو بھی کسی نئے مسئلہ کے متعلق نہ قرآن میں کوئی حکم ملے اور نہ حدیث میں۔ آپ نے پڑھا ہوگا کہ ایک بار حضرت عمرؓ کے ایک فیصلے پر حضرت علیؓ نے کچھ توجہ دلائی۔ حضرت عمرؓ نے بے ساختہ کہا"لولا علی لھلک عمر" اس اجازت کے تحت جو معاذ بن جبل کو دی گئی تھی کہ اجتہاد کرو۔ اجتہاد کا اصول ہاتھ آ گیا اور دشواریاں ختم ہو گئیں۔ (185)

حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے اجتہاد کو اپنی ہلاکت سے نجات کا ذریعہ قرار دیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ اس صورتحال کو واضح کرتے ہیں کہ مسائل لامحدود ہیں۔ اگر قرآن اور حدیث کی صرف عبارت میں ہمیں محدود کر دیا جاتا تو اسلام میں ہر دور اور ہر زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن اور حدیث کی روح کو سمجھتے ہوئے اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل کے حل تلاش کرنے کی اجازت دے کر اسلام میں حرکت اور ارتقاء کا اصول دے دیا گیا ہے اور اسی بات کو ڈاکٹر حمید اللہ اہمیت دیتے ہیں کہ اجتہاد کا اصول ہاتھ آ گیا اور دشواریاں ختم ہو گئیں۔

اجتہاد کے جواز اور ضرورت تسلیم کرنے کے بعد اہم مسئلہ یہ ہے کہ کن مسائل میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے اور کہاں تک اجتہاد کا دائرہ کار ہے۔ یہ سوال اس پس منظر میں سامنے آتا ہے کہ مختلف علماء اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار مختلف متعین کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں عبادات اور عقائد کی تو حکمتیں و مصلحتیں اگر سمجھ میں نہ بھی آئیں تو بھی ان کو اسی طرح ادا کرنا اور ماننا ہے مگر معاملات کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے قائل ہیں جیسا کہ ان کی آراء سے ظاہر ہوتا ہے اور اگلے صفحات میں ان کے اہم اجتہادات سے واضح ہوگا کہ نہ صرف پرانے مسائل میں نئی صورتیں پیش آنے پر وہ اجتہاد سے کام لیتے ہیں بلکہ نئی صورتحال میں معاشرے کی مطابقت کے لئے وہ اجتہاد سے کام لیتے ہیں نیز بنیادی مصادر اور اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد کے ذریعے نئے ماخذ قانون بھی تشکیل دینے کے قائل ہیں۔

۲۔ اجتہاد کی اہلیت

ڈاکٹر صاحب علم فقہ وقانون کے ماہرین کو اس بات کا اہل قرار دیتے ہیں کہ وہ اجتہاد کریں۔ لکھتے ہیں:

''اجتہاد کا حق فن قانون اور اسلامی فقہ کے ماہرین کو ہوگا عام آدمی کو نہیں ہوگا۔ ان میں اختلاف رائے ہو تو کوئی حرج نہیں ہمیں معلوم ہونا چاہئے کہ اکثریت کی رائے کس طرف ہے''۔ (186)

اس طرح ایک جگہ لکھتے ہیں کہ یہ کام اسلامی قانون کے ماہرین ہی کر سکتے ہیں۔ان تحریروں سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ جیسے ڈاکٹر صاحب بھی اجتہاد کی اہلیت کے حوالے سے روایتی نقطۂ نظر کے حامل ہیں مگر ایک دوسری جگہ وہ اس کو کھول کر بیان کرتے ہیں جس سے اجتہاد کی اہمیت کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے۔لکھتے ہیں:

''میرا خیال ہے کہ اجتہاد کا حق ہر شخص کو ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص ہر قسم کے معاملات میں اجتہاد کر سکے یا اس کی بات کو دوسرے لوگ بھی قبول کریں۔اجتہاد کرنا ایک بات ہے اس اجتہاد کو قبول کیا جانا دوسری بات اور خود رسول اکرمؐ نے بڑی اہم بات فرمائی ہے ''المجتهد يخطئ و يصب''۔(187)

اس بات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے حوالے سے بہت سخت معیار نہیں رکھتے اور درج بالا حدیث سے کہ ''مجتہد غلطی بھی کر سکتا ہے اور نیک نیتی سے غلطی کرنے پر کوشش کرنے کی وجہ سے مجتہد کو ایک اجر اور درستی پر دو اجر ملتے ہیں'' سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ صرف ماہرین ہی نہیں بلکہ ہر شخص سوچ سکتا ہے۔لکھتے ہیں:

اس کے معنی میں یہ لیتا ہوں کہ اجتہاد کرنے کا حق ہر شخص کو ہے لیکن یہ بھی سوچ لیجیے کہ ہر شخص ہر چیز کی اہلیت نہیں رکھتا مثلاً میں نانبائی ہوں تو اپنے پیشے کے بارے میں کسی ڈاکٹر سے جا کر مشورہ نہیں لوں گا۔میں بیمار ہوں تو اپنے علاج کے لئے کسی نوبل پرائز یافتہ ماہر ادیب کے پاس نہیں جاؤں گا۔اجتہاد کا حق اللہ نے ہر شخص کو دیا ہے یعنی عقل دی ہے اور اس عقل کے ذریعے ہم کسی گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں اگر ہمیں اعتماد ہے تو ہم اس پر عمل کریں گے لیکن ہماری بات دوسرے لوگ بھی قبول کریں۔یہ ضروری نہیں اچھی ہوگی تو سب قبول کریں گے یہ میری رائے ہے مجھے اس پر اصرار بالکل نہیں لیکن میں عرض کروں گا کہ اجتہاد سے مراد اگر آپ قانونی چیزیں لیتے ہیں تو اسی شخص کو اس میں دخل دینا چاہئے اور وہی دے گا جسے قانونی مسائل سے دلچسپی اور واقفیت ہو۔کسی دوسرے فن کا ماہر شخص قانونی مسائل میں اپنی رائے ظاہر نہیں کرے گا۔(188)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اجتہاد کے معیار کو قائم کرنا نہایت آسان ہے یعنی ہر فرد اپنے متعلقہ میدان یعنی اپنی Specialized field کے بارے میں رائے دینے کا حق رکھتا ہے۔اس رائے کو اہل علم میں عام ہونا چاہئے اور پھر اس کے قبول یا رد کرنے کا حق اہل علم کے پاس ہے۔اسی طرح **الاجتهاد فی عصر الصحابه** میں لکھتے ہیں:

وان اهم الامور فی رای الحقیر فی عصر الصحابه فی مسئلة الاجتهاد هوا فهم لم یقبلوا ان یکون حق التشریع محدوداً لرئیس الدولة او لمؤسات الدولة، بل قالوا ان حق الاستنباط الاحكام بواسطة الاجتهاد، عند سكوت القرآن والحدیث، حق لكل مسلم، او علی الاقل لكل فقيه بين المسلمين، ورئين الدولة ليس الا لأحد الافراد الامة. (189)

ڈاکٹر صاحب واضح کرتے ہیں کہ عہد صحابہ میں بھی تشریع اسلامی کا حق صرف حکمرانوں کے لئے مخصوص نہیں تھا بلکہ استنباط احکام کا حق اجتہاد کے ذریعے قرآن وحدیث میں سکوت کے وقت ہر مسلم کے لئے کھلا تھا یا پھر کم از کم ہر فقیہ کے لئے ہے۔مگر ہر شخص یا ہر فقیہ جو استنباط کرتا اس کو عوام الناس میں اور اہل علم میں قبول عام کی صورت میں قبول کرلیا جاتا۔

یعنی ڈاکٹر صاحب اجتماعی اجتہاد کی ترغیب دیتے ہیں لہٰذا یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے رائے اور اجتہاد میں فرق کیا جائے۔ رائے تو کوئی بھی دے سکتا ہے مگر وہ رائے اجتہاد کا درجہ تب حاصل کرے گی جب اس کو قبول عام حاصل ہو جائے گا اور یہ صورت ظاہر ہے کہ تب ہی بنے گی جب اجتہاد کسی فورم کے ذریعے کیا جائے گا اور یہ فورم بنانے کے لئے ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے روایتی معیار کو منقسم طور پر قائم رکھے ہوئے ہیں یعنی اجتہاد کی معروف شرائط اگر ایک فرد میں نہیں ہیں تو کئی افراد کے گروہ کی صورت میں اس کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کے اس اقتباس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ علماء کے معروف معیار کے علاوہ جدید عصری علوم کے بارے میں بھی اشارہ کرتے ہیں کیونکہ وہ آج کل کے علوم سے متعلقہ مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

ڈاکٹر حمید اللہ ''علامہ مناظر احسن گیلانی'' کی کتاب ''امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ایک اور مشکل یہ تھی کہ فقہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق ہے اور قانون کے ماخذوں میں قانون کے علاوہ لغت، نحو، صرف اور تاریخ وغیرہ ہی نہیں حیوانات، نباتات بلکہ کیمیا وطبعیات وغیرہ کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔قبلہ معلوم کرنا جغرافیہ طبیعی پر موقوف ہے۔نماز اور افطار وسحری کے اوقات علم ہیئت وغیرہ کے دقیق مسائل پر مبنی ہیں۔رمضان کے لئے رویت ہلال کو اہمیت ہے اور بادل وغیرہ کے باعث ایک جگہ چاند نظر نہ آئے تو کتنے فاصلے کی رویت اطراف پر مؤثر ہوگی وغیرہ وغیرہ مسائل کی طرف اشارے سے اندازہ ہوگا کہ نماز روزہ جیسے خالص عبادتی مسائل میں بھی علوم طبعیہ سے کس طرح قدم قدم پر مدد لینے کی ضرورت ہوتی ہے۔کاروبار، تجارت، معاہدات، آبپاشی، صرافہ، بنک کاری وغیرہ وغیرہ کے سلسلے میں قانون سازی میں کتنے علوم کے ماہروں کی نہ ضرورت ہوگی۔امام ابوحنیفہ ہر علم وفن کے ماہروں کو ہم بزم کرنے اور اسلامی قانون یعنی فقہ کو ان سب کے تعاون سے مرتب ومدون کرنے کی کوشش میں عمر بھر لگے رہے اور بہت کچھ کامیاب بھی ہوئے۔(190)

اس طویل اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ ہر علم کے ماہر کو دیگر بنیادی شرائط اور اجتہاد کی تعریف کے مطابق قرآن وحدیث کے سکوت کی صورت میں اخلاص نیت کے ساتھ اپنے دائرہ کار میں غور وفکر کر کے نتائج نکالنے کا ذمہ دار سمجھتے ہیں اور اگلی بات جو اس اقتباس سے واضح ہوتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب امام ابوحنیفہ کی مجلس فقہ کی طرح اجتماعی اجتہاد کے قائل ہیں۔یعنی انفرادی واجتماعی دونوں طرح سے اجتہاد کیا جائے اور اجتہاد کو اہل علم پر پیش کیا جائے۔ردو قبول کا فیصلہ اہل علم کی کثرت رائے سے ہوگا۔اس سلسلے میں فرمایا:

جس چیز کے متعلق قرآن وحدیث میں صراحت نہیں ہے اور ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے تو اس کے لئے ہم اجتہاد کے ذریعے سے اسلامی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش انفرادی طور پر بھی کریں گے اور باہمی مشاورت سے بھی یعنی اجتماعی طور پر ہی سب لوگ متفق ہوتے ہیں تو فبہا ورنہ ہماری حکومت کو جو رائے اپنے ارکان پارلیمنٹ کی کثرت رائے کی بنیاد پر مناسب معلوم ہوگی اس پر عمل کرایا جائے گا۔(191)

اس اقتباس سے ان کے نظریہ اجتہاد کی نئی جہت سامنے آئی یعنی علامہ پارلیمنٹ کو بھی اجتہاد کے عمل میں شامل کر رہے ہیں۔لیکن علماء کے اخلاص نیت کے ساتھ ٹیکنیکل نکات کو بھی وہ پوری اہمیت دیتے ہیں مثلاً ڈاکٹر صاحب ڈاک کے ذریعے اہل علم کی آراء کے حصول کی تجویز بھی دیتے ہیں اور اس ضمن میں گویہ اجازت دیتے ہیں کہ اگر اجماع کا اس طرح کا کوئی ادارہ قائم ہو اس کے صدر دفتر کی زبان تو عربی ہوگی مگر وہ دیگر مسالک کے علماء سے مقامی زبانوں میں ترسیل کر سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ کہتے ہیں:

''کیونکہ میری رائے میں اچھا فقیہ اس کو کہتے ہیں جس کو عربی اچھی آتی ہو''۔(192)

۳۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا منہج استدلال

ڈاکٹر حمید اللہ اسلامی قانون کی تشکیل کے حوالے سے مآخذ فقہ وقانون کے حوالے سے ایک متعین رائے رکھتے ہیں۔اس سلسلے میں ان کی اپنی ترتیب ہے اور استدلال کا اپنا طریقہ کار ہے۔ذیل میں ان کا طرز استدلال واضح کیا جائے گا۔

(الف) قرآن سے استدلال

ڈاکٹر صاحب کے بقول نبی کریم ﷺ کو بعثت کے بعد یہ چیلنج درپیش تھا کہ اُس وقت موجود قانون سے بہتر قانون بنائیں اور ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ آنحضورؐ نے اس سے بہتر قانون دیا۔اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''اب ہم یہ دیکھیں گے کہ اسلامی قانون کس طرح بنا۔اسلامی قانون ربانی وحی کے ذریعے آئے ہوئے اوامر کی تبلیغ کے سلسلے میں رسول اکرمؐ کے احکام پر مشتمل ہے۔ان احکام کا کچھ حصہ آپ نے املاء کرایا اور کہا کہ یہ اللہ کا حکم یعنی قرآن ہے تم اسے زبانی یاد کرو، اسے نمازوں میں پڑھو اور اسے کبھی نہ بھلاؤ''۔(193)

قرآن کریم سے مسائل میں ڈاکٹر صاحب فقہاء کی طرح استنباط واستدلال کرتے ہیں مگر بعض جگہ بڑی نفیس دلیل لاتے ہیں مثلاً ڈاکٹر احمد خان کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''کل ایک عجیب چیز معلوم ہوئی آپ کو بھی حصہ دار بناتا ہوں۔ڈچ زبان میں مذہب (Religion) کے لئے لفظ (Gods خدا، Dienst خدمت) جو نماز کے لئے زیادہ موزوں ہے لیکن وہ دین کے لئے استعمال کرتے ہیں۔حیرت

اس پر ہوئی کہ عربی میں قرآن مجید میں بھی ایسا ہی ہے۔ سورہ ہود نمبر گیارہ آیت نمبر پچاسی میں (اصلوتک تأمرک ان نترک ما یعبد آباءُ نا) یہاں صلوٰۃ کا ترجمہ نماز کچھ نہیں بنتا۔ میں نے اپنے فرانسیسی ترجمے میں جھجکتے ہوئے Cult ترجمہ کیا تھا اب تو جی چاہ رہا ہے کہ Religion ہی دے دوں۔ ربنا اھدنا الصراط المستقیم ۔ گویا جز کو کل کے لئے استعمال کیا گیا ہے مثلاً (وارکعوا مع الراکین) میں بھی صرف رکوع نہیں بلکہ پوری نماز مراد ہوتی ہے''۔(194)

اس اقتباس سے واضح ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ڈچ زبان میں دی گئی تعبیر کی تائید قرآن میں پائی اور آیت کو دیکھا تو مفہوم نماز کے بجائے دین کے مفہوم سے زیادہ واضح محسوس کیا گو جز کو کل کے لئے استعمال کیا گیا اس سے ڈاکٹر صاحب نے استدلال کیا اور اس سے حاصل ہونے والے مفہوم کو واضح کیا۔

(ب) حدیث وسنت

اسلامی قانون کا دوسرا مستقل ماخذ حدیث وسنت ہے۔ ڈاکٹر صاحب حدیث وسنت کے حوالے سے ''خطبات بہاولپور'' میں دوسرے خطبے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ حدیث وسنت میں اب کوئی فرق نہیں لیکن ابتداء میں فرق تھا۔ حدیث کے معنی بولنا یعنی قول اور سنت کے معنی میں طرز عمل اب گویا قول اور فعل دونوں ایک ہی طرح کی چیزیں ہوگئی ہیں کیونکہ بار ہا صحابہ کی نقل کردہ روایت میں رسول اللہ ؐ کا قول بھی ہوتا ہے اور رسول اللہ ؐ کا عمل بھی مگر اس کے لئے حدیث کو حدیث اور سنت میں تقسیم کر کے ان کو الگ الگ جمع کرنا ناممکن بات تھی۔ اس لئے کثرت استعمال سے حدیث سے مراد قول بھی ہے اور عمل بھی۔ اسی طرح سنت سے مراد قول بھی ہے اور عمل بھی ہو گیا۔ اب عملاً ان میں کوئی فرق باقی نہیں جہاں تک میرے علم میں ہے۔(195)

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ یہ ماخذ برقرار تو قیامت تک رہتے ہیں مگر ان کا بننا اور بدل سکنا ایک محدود زمانے یعنی رسول اکرم ؐ کی زندگی میں وقوع میں آتا ہے اور آپ ؐ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ان کے بدلنے اور بننے کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے۔(196) ڈاکٹر صاحب یہ واضح کرتے ہیں کہ حدیث وسنت سے ملنے والے احکام کس طرح حجت ہیں۔ مگر حدیث سے ان کے استدلال کے حوالے سے فکر ونظر کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

> ''انہوں نے ذخیرہ احادیث وسنن کو تاریخی اعتبار و استناد فراہم کیا۔ وہ عالم اسلام کی ان اولین شخصیتوں میں سے ہیں جنہوں نے بڑی تحقیق، دلائل، قرائن اور شواہد سے اس بات کو پورے طور پر ثابت کیا کہ صحابہ کرام اور خود رسول اللہ ؐ کے زمانہ مبارک میں حدیث کی تحریر وتسوید اور تدوین کا کام شروع ہو چکا تھا''۔(197)

ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

> ''علم الحدیث میں ان کے کام کی حیثیت ایک خاص انداز کی ہے۔ وہ معروف معنوں میں محدث نہیں کہلائے۔ انہوں نے علم حدیث کی تدریس کا کام اس انداز سے نہیں کیا جس انداز سے علم حدیث کے اساتذہ کرتے ہیں۔ لیکن علم حدیث کی

تاریخ میں وہ ایک منفرد مقام کے حامل ہیں۔ اتنے منفرد مقام کے کہ اگر علم حدیث کی تاریخ لکھی جائے تو شاید ڈاکٹر حمیداللہ کا کام اس تاریخ کا ایک منفرد عنوان ہو''۔(198)

ڈاکٹر صاحب حدیث وسنت کی حجیت کے قائل ہیں اور اس کو اسلام کے اساسی ماخذوں میں تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ میں ''قرآن مجید کے بعد حدیث کا ذکر کرنا ناگزیر ہے اس لئے کہ یہی وہ چیزیں ہیں جو اسلام کا محور ہیں''۔(199) ڈاکٹر صاحب قرآن کی طرح کسی قیاس یا استنباط، اجتہاد کے ذریعے حدیث کی بھی منسوخی کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے الفاظ میں:

> Although the Quran and the Hadith (Traditions) could not be abrogated by Qiyas are analogical deduction. Yet enough margin was left for individual interpertation and the recognition of the possibility of a Mujtahid. (200)

اسی طرح لکھتے ہیں میرا منشاء یہ ہے کہ حقیقت میں حدیث اور قرآن ایک ہی چیز ہیں دونوں کا درجہ بالکل مساوی ہے مگر اس کے ساتھ ہی حضورؐ کی ''محمد رسول اللہ'' اور ''محمد بن عبداللہ'' کی حیثیت کا فرق بھی کرتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ درایت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> چونکہ قرآن مجید کی طرح احادیث نبویؐ کی ترتیب وتدوین پر مؤثر کنٹرول ممکن نہیں تھا لہٰذا غلط فہمی، اغلاط بلکہ اس سے بھی بدتر امکانات کے پیش نظر ہی مسلمانوں نے احادیث کی انفرادی روایت کی نقد وجرح کے لئے سائنسی انداز ایجاد کیا جس کی ابتداء اصحاب رسول کے زمانے میں ہی ہو چکی تھی۔ احادیث کے راویوں کی سوانح بڑی محنت سے تیار کی گئیں تھیں جن میں راوی کی شہرت، دیانت یا ضعیف ہونے پر خصوصی توجہ دی گئی اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی مکمل تفصیل اور دوسری معلومات فراہم کی گئیں۔(201)

درایت کے اصول کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب نے محدثین کی قبول کردہ احادیث کو ترک بھی کیا اور محدثین کی متکلم فیہ روایت کو قبول بھی کیا۔ اور اسی وجہ سے ڈاکٹر حمیداللہ کے طرز استدلال پر بعض لوگوں نے تنقید بھی کی۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اپنے مؤقف کے لئے دلائل دیئے مثلاً ڈاکٹر محمد عبداللہ لکھتے ہیں:

> ڈاکٹر محمد حمیداللہ کا احادیث کی تدوین واشاعت کے سلسلے میں کام واقعتاً عظیم ہے اور مرحوم کا امتیازی تخصص تاریخ وآثار ہی تھا۔ جبکہ تحقیق حدیث (استنباط حدیث) میں ان کے بعض رجحانات وآراء ایسی ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ تحقیق حدیث کے سلسلے میں فن حدیث کے اصول وقواعد کی پابندی کے بجائے آپ تاریخی منہاج کو کافی سمجھتے تھے۔ چنانچہ مشہور حدیث ''اطلبو العلم ولو بالصین'' سے بعض تاریخی شواہد کی بنا پر استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ محدثین مذکورہ

حدیث کی صحت پر شدید طور پر کلام کرتے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اہل علم آپ کی حدیث دانی پر سخت معترض ہیں اور آپ کی مؤرخانہ حیثیت کے ہی قائل ہیں۔(202)

ڈاکٹر عبداللہ نے اس جگہ ڈاکٹر حمیداللہ کے حدیث سے استنباط کے طرز پر اعتراض کیا ہے۔ مگر جس حدیث کے قبول کرنے پر اعتراض کیا ہے اس کے قبول کرنے کی وجہ خود ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں یہ ہے:

ایک اور چیز ہے جس کی صحت کے متعلق ہمارے محدثین ٹیکنیکل نقطۂ نظر سے اعتراض کریں گے بہرحال وہ بھی اثر انگیز چیز ہے۔ حدیث شریعت میں ہے کہ ''علم سیکھو چاہے وہ چین ہی میں کیوں نہ ہوں''۔ عقلی اور تاریخی نقطۂ نظر سے مجھے اس پر اعتراض کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی بہرحال اس سلسلے میں آپ کا پہلا سوال یہ ہوگا کہ آپؐ کو چین کا علم کیسے ہوا جبکہ عرب ایشیا کے انتہائی مغرب میں ہے اور چین ایشیا کے انتہائی مشرق میں ہے اور ان دونوں ممالک میں کسی طرح کا کوئی ربط نظر نہیں آتا ان حالات میں رسول اللہؐ کو کیسے علم ہوا کہ چین میں علوم وفنون پائے جاتے ہیں۔ سوال معقول ہے لیکن اگر ہمارا مطالعہ ذرا وسیع ہو اور ہمیں اپنی علمی میراث سے ذرا زیادہ واقفیت ہو تو پھر یہ سوال باقی نہیں رہتا۔ بلکہ خود بخود حل ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسعودی کی کتاب ''مروج الذھب'' کے نام سے ہمارا ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ اسلام سے پہلے چینی تاجر عمان تک آتے تھے بلکہ عمان سے آگے ابلہ یعنی بصرہ تک پہنچتے تھے اور یوں یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ اس زمانے میں عربوں کے لئے چین اور چینی اجنبی نہیں تھے۔ اس سے بھی زیادہ قابل غور واقعہ ایک اور ہے۔ محمد بن خطیب البغدادی نے جو ابن قتیبہ کا بھی استاد ہے اپنی کتاب المحبر میں لکھا ہے کہ ہر سال ''دباء'' نامی مقام پر ایک میلہ لگتا تھا جس میں شرکت کے لئے سمندر پار سے بھی لوگ آیا کرتے تھے۔ ان لوگوں میں ایرانی بھی ہوتے تھے، چینی بھی ہوتے تھے، ہندی اور سندھی بھی ہوتے تھے، مشرقی لوگ بھی ہوتے تھے، مغربی لوگ بھی ہوتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ دباء کی اہمیت کے سلسلے میں ایک چھوٹا سا واقعہ آپ کو یاد دلاؤں جب عمان کا علاقہ اسلام قبول کرتا ہے تو عمان میں ایک گورنر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرتؐ ایک اور گورنر صرف بندرگاہ دباء کے امور کے لئے مقرر فرماتے ہیں۔ اس سے اس مقام کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے۔ غالباً اس انٹرنیشنل میلے کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہوں گے، تجارتی جھگڑے کاروباری معاملات وغیرہ اس لئے عہد نبوی میں خصوصی افسر کی ضرورت محسوس کی گئی۔ ان دو واقعات کے بعد مسند احمد پر نظر ڈالئے جس کے بعد کوئی شبہ نہیں رہتا کہ رسول اللہؐ کی ان چینیوں سے ملاقات ہوئی تھی۔ میں ذکر کر چکا ہوں کہ مسعودی کے بیان کے مطابق چینی تاجر اپنے جہازوں میں سمندری راستے سے عمان کے علاوہ ابلہ یعنی بصرہ تک جاتے تھے۔ اس دوسری روایت میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ دباء نامی بندرگاہ میں جو جزیرہ نمائے عرب کی دو سب سے بڑی بندرگاہوں میں سے ایک بندرگاہ تھی ہر سال میلہ لگتا تھا وہاں ہر سال چینی لوگ آتے تھے۔ ان دو چیزوں کو سامنے رکھ کر پڑھیں اس میں لکھا ہے کہ قبیلہ عبدالقیس کے لوگ جو عمان و بحرین میں رہتے تھے مدینہ آئے اور اسلام قبول کیا۔ ایک چھوٹی سی چیز پر آپ کی توجہ منعطف کراتا ہوں وہ یہ کہ اس میں بحرین کا جو لفظ آیا ہے اس روایت میں اس سے مراد وہ جزیرہ نہیں جسے ہم آج کل بحرین کہتے ہیں اور جو جزیرہ نمائے عرب میں خلیج فارس کے اندر واقع ہے۔ اس زمانے میں اس جزیرہ کا نام اوال تھا اور

بحرین کا لفظ اس علاقے کو ظاہر کرتا تھا جسے آج کل ہم الاحساء اور القطیف کہتے ہیں۔ بہر حال اس میں لکھا ہے کہ بحرین کے لوگ جن کا نام قبیلہ عبدالقیس ہے اسلام لانے کے لئے مدینہ آتے ہیں۔ اس روایت میں اس بات کی بھی تفصیل ملتی ہے کہ رسول اللہؐ نے ان لوگوں سے کچھ سوالات کئے۔ مثلاً فلاں شخص ابھی زندہ ہے؟ یا کیا فلاں سردار زندہ ہے؟ فلاں مقام کا کیا حال ہے؟ آپؐ کے سوالات سن کر وہ لوگ حیرت سے پوچھتے ہیں یا رسول اللہؐ آپؐ تو ہم سے بھی زیادہ ہمارے ملک کے شہروں اور باشندوں سے واقف ہیں یہ کیسے ہوا۔ ان لوگوں کے اس سوال کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاؤں تمہارے ملک کو بہت عرصے تک روندتے رہے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں میں وہاں بہت دنوں تک مقیم رہا ہوں۔ اس صراحت کے بعد ہمیں شبہ نہیں رہتا کہ رسول اکرمؐ غالباً شادی کے بعد حضرت خدیجہؓ کا مال تجارت لے کر نہ صرف شام جاتے ہیں جس کی صراحتیں موجود ہیں بلکہ مشرق عرب کو بھی جاتے ہیں تا کہ دباء کے میلے میں شرکت کر سکیں اور کوئی تعجب نہیں کہ آپؐ نے یہیں پر چینی تاجروں کو دیکھا بھی ہو اور ممکن ہے ان سے کچھ گفتگو بھی کی ہو کیونکہ اگر چینی وہاں آیا کرتے تھے تو انہیں کچھ ٹوٹی پھوٹی عربی آ جانی چاہئے۔ اس کے علاوہ وہاں پر یقیناً ایسے مترجم ہوتے ہوں گے جو چینی اور عربی دونوں زبانیں جانتے ہوں۔ بہر حال اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے ان چینیوں سے ملاقات کی ہو اور میرا گمان ہے کہ ان کے ریشمی سامان پر خاص کر آپؐ کی توجہ ہوئی ہوگی کیونکہ چین کا ریشم نہایت ہی مشہور چیز تھی۔ ممکن ہے کہ ان کی صنعت وحرفت کے متعلق آپؐ نے بہت اچھا تاثر لیا ہو اور ان سے پوچھا ہو کہ تمہارے ملک سے یہاں آنے تک کتنے دن لگتے ہیں مثلاً انہوں نے کہا ہو کہ چھ مہینے لگتے ہیں۔ رسول اللہؐ کے لئے ایک اندازہ کرنے کے لئے یہ کافی تھا اور اس روشنی میں اب اس حدیث کو پڑھئے کہ علم حاصل کرو خواہ تمہیں چین ہی جانا پڑے (جو تمہارے لئے دنیا کا بعید ترین ملک ہے)۔(203)

اس طویل اقتباس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ گو ڈاکٹر صاحب نے تاریخی آثار پر ہی اعتماد کیا ہے اور مزید درایت سے کام لیا ہے کیونکہ عقلاً ان اقتباسات میں کوئی بھی رکاوٹ نظر نہیں آ رہی یہ کہ یہ حدیث قرآن وحدیث کی روح کے مطابق بھی نظر آ رہی ہے لہٰذا وہ اس کی صحت کے امکانات کی وجہ سے اس سے استدلال کرتے ہیں گو کہ روایت کے اصولوں کی رو سے یہ حدیث حجیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے ان کے طرز استدلال کو بعض لوگوں نے قبول نہیں کیا۔ مگر دیکھا جائے تو اس طرز کے لئے دلیل امام ابوحنیفہ کے ہاں بھی ملتی ہے جیسا کہ یہ حوالہ پہلے آیا ہے کہ وہ مرفوع روایت کے بجائے حسب ضرورت مرسل روایت سے بھی استدلال کر لیتے ہیں۔ لہٰذا اس مثال سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ حدیث کے طرز استدلال کے حوالے سے عصر حاضر کے تقاضوں کے باعث عوام کی فلاح کو پیش نظر رکھتے ہیں اور روایت اگر قرآن وحدیث کی روح کے مطابق ہو تو پھر تاریخی آثار کے باعث اس کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس طرح کئی دیگر احادیث پر بھی انہوں نے روح اور مقصد کے پیش نظر استدلال کیا ہے۔ گو کہ اس طویل اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لئے وہ کتنی محنت کرتے ہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ عقائد وعبادات کے معاملے میں صرف مستند روایات پر ہی اعتماد کرتے ہیں۔

(ج) اجتہاد بطور ماخذ سے استدلال

ڈاکٹر محمد حمید اللہ قرآن اور حدیث سے استدلال کے ساتھ ہی اجتہاد کا ذکر کرتے ہیں۔ اجتہاد بنیادی طور پر تیسرا بنیادی ماخذ ہے۔ ڈاکٹر صاحب عہد صحابہ میں بھی اس ماخذ سے کام لئے جانے کو ذکر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"ومن البديهي ان رخصة الاجتهاد لافراد تؤدي إلى الاختلاف فيما بينهم. وهناك امثلة ذلک حتى في عصر الرسالة ولكن كما اختلف آراءُ هم، كانوا يراجعون رسول الله فيفعل بينهم". (204)

ڈاکٹر صاحب واضح کرتے ہیں کہ صحابہ کے اجتہادات کرنے کے باعث جو اختلاف رائے پیدا ہو جاتا تھا پھر صحابہ اس کو دور کرنے کے لئے رسول اللہؐ کے پاس آتے۔

مزید لکھتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہؐ کی موجودگی میں اجماع کا وجود ممکن نہ تھا لہٰذا تین ہی بنیادی مصادر تھے۔ قرآن، حدیث اور اجتہاد۔ یعنی اس جگہ ڈاکٹر صاحب اجتہاد سے مراد انفرادی اجتہاد لے رہے ہیں کیونکہ اجتماعی اجتہاد کی صورت اجماع ہے۔ لکھتے ہیں:

"معاذ بن جبل کی حدیث سے ظاہر ہے کہ عہد نبویؐ ہی میں قرآن و حدیث کے علاوہ اجتہاد کو بھی ایک تیسرے ماخذ قانون کی حیثیت حاصل تھی"۔ (205)

ڈاکٹر صاحب اس ضمن میں بار بار امام ابوحنیفہ کے حوالے دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کی کتاب الرائے کو اس ضمن میں قدیم ترین کتاب قرار دیتے ہیں۔ گویا یہ اصول فقہ کی اولین کتاب ہے۔ اگرچہ بعد میں ان کے متعدد شاگردوں نے بھی اس نام سے کتب لکھیں۔

انفرادی اجتہاد سے قیاس بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور قیاس کے حوالے سے یا استدلال کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ ہر شخص اپنے علم اور حالات کے لحاظ سے کرتا ہے جیسا کہ اجتہاد کی اہلیت کے تحت یہ حوالے ذکر کئے گئے ہیں مگر علماء کے قیاس کو بھی ڈاکٹر صاحب قبول کرنے کے لئے شوریٰ کو اس میں داخل کرتے ہیں خواہ ڈاک کے ذریعے ہی کیوں نہ کیا جائے۔ یعنی انفرادی معاملات میں تو علماء کے قیاس سے مسائل حل کئے جا سکتے ہیں مگر جہاں معاملہ عوام کا ہو یا اجتماع کا ہو وہاں انفرادی اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔

(د) اجماع سے استدلال

ڈاکٹر حمید اللہ اجماع کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اجماع کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

اس طرح قاضیوں کے نام حضرت عمرؓ کا ہمیں ایک خط ملتا ہے جس میں یہ حکم تھا کہ فیصلہ کرنے سے پہلے مشورہ بھی لیا کرو یہ نہیں کہ من مانا فیصلہ کرو اور اسے نافذ کردو۔ اگر تمہیں قانون معلوم نہیں ہے تو خود بھی سوچو اور عالم لوگوں سے جو تمہارے اردگرد موجود ہوں مشورہ کرو یہ ایک طرح سے اجتماعی اجتہاد کی صورت ہوسکتی ہے۔ خود خلفاء کا بھی یہی معمول تھا۔(206)

تشریع قانون کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب اجماع کو اہمیت دیتے ہیں اور ہر دور کے علماء کو اپنے حالات کے مطابق فیصلہ کرنے کا حق دیتے ہیں۔ڈاکٹر صاحب کے مطابق ایک دور کے اجتماعی فیصلے کو دوسرے دور کا اجماع اگر اس کی ضرورت ہو تو منسوخ کرسکتا ہے مگر شرط یہی ہے کہ قرآن وحدیث میں زیر بحث مسئلہ کے بارے میں سکوت ہو۔ لکھتے ہیں:

''کم از کم حنفی مذہب میں یہ بات قبول کر لی گئی ہے کہ نیا اجماع پرانے اجماع کو منسوخ کرسکتا ہے''۔(207)

ڈاکٹر صاحب اجماع کو ایک ادارے کی شکل دینا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ گو کہ مسلمانوں میں اجماع کا تصور پایا جاتا ہے مگر چونکہ اجماع کو ادارے کی شکل نہیں دی گئی لہٰذا یہ معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں کہ کس چیز پر اجماع ہو چکا ہے یا نہیں۔عصر حاضر کے حوالے سے وہ اس کا طریقہ متعین کرتے ہیں۔

جہاں بھی مسلمان موجود ہیں ان کو منظم کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے مثلاً ہر ملک میں انجمن فقہاء قائم کی جائے کسی مقام پر اس کا ایک صدر مرکز ہو۔ یہ مرکز پاکستان میں بھی ہوسکتا ہے اور پاکستان سے باہر بھی حتیٰ کہ ماسکو یا واشنگٹن میں بھی ہو سکتا ہے.......... جہاں بھی ہو اس کو ایک سوال پیش کیا جائے گا اگر سیکریٹریٹ کی رائے میں وہ اس قابل ہو تو وہ اس سوال کو ساری شاخوں کو روانہ کردے گا.......... ہر شاخ کا سیکرٹری اپنے ملک کے سارے مسلمان قانون دانوں کے پاس اس کی نقل روانہ کرکے مدلل جواب کی درخواست کرے گا اور جوابات اگر متفقہ ہوں تو مرکز کو روانہ کردے گا اگر اختلافی جواب ہو تو اختلاف کے ساتھ لیکن ہر فریق کی دلیلوں کے ساتھ اس عملی پہلو پر بھی میں آپ کو توجہ دلاؤں گا کہ مرکز کی زبان عربی ہونی چاہئے انفرادی طور پر ہر ملک کی مقامی زبان ہوسکتی ہے۔(208)

مزید ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ اختلافی دلائل کو دوبارہ سب ممالک میں بھیجا جائے اور پھر سب ممالک کی دلیلوں کے دوبارہ اکٹھے ہونے کے بعد اس سب روداد کا نتیجہ کثرت رائے سے ظاہر کیا جائے اور اس ساری روداد کو کسی رسالے میں بھی شائع کیا جائے۔اس طرح عصر حاضر میں تمام ممالک کے علماء کو شامل کرکے اجماع کے ذریعے مسائل حل کئے جائیں۔

(ر) عرف

ڈاکٹر حمید اللہ عرف کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔فرماتے ہیں:

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اسلامی قانون کا ماخذ قرآن وحدیث تو ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بلکہ ان سے کچھ پہلے شہر مکہ کا رسم ورواج بھی اسلامی قانون تھا۔ یہ رسم ورواج ایک عارضی ماخذ کی حیثیت رکھتا تھا کیونکہ قرآن وحدیث جو باضابطہ ماخذ قانون تھے ان میں یہ قوت بھی تھی کہ اس غیر اہم یا غیر دوامی عنصر کو منسوخ کر سکیں۔ اس سے انکار کئے بغیر یہ کہنا پڑتا ہے کہ پہلا ماخذ ملک کا رسم ورواج تھا۔ دوسرا باضابطہ ماخذ قرآن وحدیث ہیں۔ (209)

ڈاکٹر حمید اللہ یہ واضح کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں تشریعی ہدایات رفتہ رفتہ نازل ہوئیں ہیں مگر وہ معاملات جن پر اہل مکہ چل رہے تھے جب تک ان کی منسوخی کی کوئی ہدایت نہ ہو وہ مسلمانوں کا قانون تھا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:

''دوسرے الفاظ میں اسلامی قانون شروع ہوتا ہے شہر مکہ کے رسم ورواج سے اور اس رسم ورواج میں رفتہ رفتہ ترمیم اور تبدیلی ہوتی گئی''۔ (210)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب عہد نبوی کے مصادر اجتہاد کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم ان مصادر (قرآن، حدیث اور اجتہاد) میں کچھ اور مصادر کا اضافہ کرسکیں۔

''العرف والعادة: لم يمنع النبي من الاخذ بها بل اثبتها احياناً بالتقرير''. (211)

عرف سے مسائل کے حل کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کی رائے مستحکم ہے مگر ظاہر ہے کہ عرف بھی وہاں قابل عمل ہے جہاں قرآن وحدیث میں سکوت ہے اور پھر عرف کا دائرہ وسیع بھی کر دیتے ہیں۔

''جس کو قانون نے منسوخ نہیں کیا وہ عرف رہتا ہے اور برقرار رہتا ہے۔ یہ عرف ہر ملک کا ہوگا چاہے ہندوستان یا پاکستان کا ہو عرب کے قبیلوں کا ہو یا چین کا ہو، افریقہ کا ہو جہاں بھی ہم جائیں گے کوئی نیا طرز عمل کسی چیز کے متعلق نظر آئے جو قرآن وحدیث نے منسوخ نہیں کیا تھا اس کو ہم قبول کرسکیں گے اگر وہ ہماری رائے میں معقول بھی ہو''۔ (212)

مقامی عرف کی اجازت دے کر ڈاکٹر صاحب نے اجتہاد کا دائرہ نہایت وسیع کر دیا ہے۔ اس طرح وہ نئے پیش آمدہ مسائل میں عرف سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسا کہ اپنی کتاب ''امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی'' میں لکھتے ہیں:

''اصلاح قوم کے سلسلے میں ملک کے بہت سے اچھے اور معقول رواجات کو آپ نے اپنے متبعین میں جو برقرار رہنے دیا یہ بھی قانون اسلام کا بہت بڑا ماخذ ہے۔ خاص کر اس لئے بھی کہ خود قرآن نے متعدد جگہ اس کا صراحت سے حکم دیا ہے کہ پیغمبر کا ہر قول وفعل ہر امر ونہی واجب التعمیل اور لائق تقلید ہے''۔ (213)

ڈاکٹر صاحب عربوں میں رائج چیزوں کی قبولیت کی مثال بھی دیتے ہیں کہ عبدالمطلب نے خون بہاء کے 100 ایک کاہنہ کی تجویز پر قبول اور رائج کئے اور پھر ڈاکٹر صاحب بتاتے ہیں کہ عہد نبوی کے بعد مسلمان مختلف ممالک میں پھیلے تو ان کو ناگزیر نئی ضرورتوں اور نئے نئے رواجات سے سابقہ پڑا۔ دو فقہاء نے ان میں سے چند ایک کو جو معقول تھے قرآن وحدیث

کے غیر معارض ہے ان کو نہ صرف جاری رہنے دیا بلکہ قبول کر کے فقہ کا جز بنا دیا''۔ (214) اس طرح ڈاکٹر صاحب نے عرف کی مستقل حیثیت کو تسلیم کیا۔

(س) اصول مماثلت

اسی طرح ایک اور چیز کا ذکر کرتے ہیں کہ اصول مماثلت Reciprocity کے تحت بھی کئی چیزیں طے کی جا سکتی ہیں۔ (215) یعنی ایسے معاملات جن میں دیگر مملکتوں میں جو طرز جاری ہے انٹرنیشنل ڈیلنگ کے لئے ہمیں بھی اس طرح سے کرنے کی اجازت ہے۔ یعنی ''انتم اعلم باامور دنیاکم'' کے تحت ڈاکٹر صاحب معاملات کو طے کرنے کی اجازت دیتے ہیں اور اصول مماثلت کو ڈاکٹر صاحب حضرت عمرؓ کے دور میں بازنطینی تاجروں سے چنگی کی وصولی کے معاملے میں انہی کے رواج کے مطابق اپنے ملک میں ان تاجروں سے چنگی کی وصولی کو طے کیا گیا۔ اس سے ڈاکٹر صاحب اصول مماثلت کو اخذ کرتے ہیں۔ اس نکتہ کو ڈاکٹر صاحب نے ڈاکٹر احمد خان کے نام ایک خط بتاریخ ۲۳ رجب ۱۴۰۱ھ میں امام ابویوسف کے حوالے سے لکھا (216) اور ان سے عربی عبارت کا حوالہ چاہا۔ ڈاکٹر صاحب کے بقول امام ابو یوسف نے بھی اصول مماثلت کے تحت چنگی کی شرح طے کرنے کو کہا۔

(ص) شرائع ماقبل

گذشتہ انبیاء کی شریعتوں سے استدلال کو ڈاکٹر صاحب تشریع اسلامی میں اہمیت دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ''لا نفرق بین احد من رسله'' کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

> تو حکم دیا جاتا ہے کہ سابقہ پیغمبروں کے قوانین بھی واجب التعمیل ہیں اور پیغمبر اسلام کو ان پر عمل کرنا چاہئے لیکن ظاہر ہے اس حکم کے ساتھ کچھ شرطیں ہوں گی .... دوسرے الفاظ میں اگر خدا نے ہمارے پیغمبر کو حکم دیا کہ تم اپنے سے پہلے پیغمبروں مثلاً حضرت موسیٰ یا عیسیٰ علیہما السلام کے احکام میں سے فلاں چیز پر عمل نہ کرو بلکہ یوں کرو تو پرانا قانون واجب التعمیل نہیں رہے گا بلکہ جدید حکم پر عمل کرنا ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہوگی کہ اس کا علم ہمیں قابل اعتماد صورت میں پہنچے۔ (217)

اسی طرح عربی مضمون میں لکھتے ہیں:

''لانه صلى الله وسلم يحب موافقة اهل الكتاب فيما لم يومر فيه شيء علىٰ اساس الاية ''فبهداهم اقتده'''' (218)

ڈاکٹر صاحب رسول اللہؐ کے طرز عمل کو پیش کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ جن معاملات میں حکم نہ دیا گیا ہو ان معاملات میں اہل کتاب سے موافقت کو پسند فرماتے تھے۔

ڈاکٹر صاحب کے خیال میں جس معاملے میں نیا قانون نازل نہیں ہوا وہاں پرانا قانون نافذ العمل ہوگا مگر جہاں اللہ نے تبدیلی کر دی تو وہاں پرانا قانون منسوخ ہو جائے گا۔ اس کی مثال تحویل قبلہ سے بھی لی جا سکتی ہے۔ مزید ڈاکٹر صاحب سورہ انفال کی آیت (68:8) ''لولا کتاب من اللہ لمسکم فیما اخذ عذاب عظیم'' سے شرائع ماقبل کی تشریعی حیثیت پر استدلال کرتے ہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم اور جنگی قیدیوں کے ساتھ معاملے کے حوالے سے ابھی تک نیا حکم نہیں آیا تھا اور سابقہ حکم یہ تھا کہ ان کو مار دیا جائے اور حاصل شدہ مال ضائع کر دیا جائے تورات کے مطابق جلا دیا جائے تو آپ کا فدیہ لینا اللہ کے ارادے میں پہلے سے تھا۔ اگر یہ ارادے میں نہ ہوتا تو چونکہ آپؐ نے سابقہ حکم کی نئے حکم سے پہلے خلاف ورزی کر دی (نعوذ باللہ) لہٰذا اللہ نے یہ کہا۔ اس سے ڈاکٹر صاحب استدلال کرتے ہیں کہ شرائع ماقبل صحت ہے۔ گو کہ ڈاکٹر صاحب کے اس استدلال پر کچھ لوگوں نے اعتراض بھی کیا۔ ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس نے مولانا اصلاحی کے ترجمے کو ترجیح دیتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کے استدلال کو غلط ثابت کیا ہے۔ مولانا اصلاحی کے بقول یہ خطاب حضورؐ کے بجائے سرداران قریش سے ہے۔ (219) اگر ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ غلط بھی مان لیا جائے تو پھر بھی اس سے شرائع ماقبل سے استدلال پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس طرح سے ڈاکٹر صاحب نے قرآن کی کئی دیگر آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔ مثلاً ''فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ'' (220) ''ان کی ہدایت پر چلو'' سے استدلال کرتے ہیں اس طرح لکھتے ہیں

> جب پیغمبر اسلامؐ کے متعلق اللہ نے ''لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں تو بعینہٖ یہی الفاظ حضرت ابراہیمؑ کے متعلق بھی اور عام طور پر دیگر پیغمبروں کے متعلق بھی استعمال کئے ہیں۔ توریت انجیل وغیرہ کی قرآنی حیثیت قرآن نے تسلیم کی تو ان کے متعلق پیغمبر اسلام کا یہ طرز عمل بخاری و ترمذی وغیرہ میں مروی ہے کہ اگر کسی بات میں آپ کو راست وحی نہ آتی تو آپ اہل کتاب کے رواج پر عمل کرنا پسند کرتے۔ (221)

(ض) استحسان

استحسان کو بھی ڈاکٹر صاحب نے اجتہاد کے ضمن میں اور اس کے ذریعے کے طور پر ذکر کیا ہے اور جہاں ضرورت ہو اس سے کام لینے کی ترغیب دیتے ہیں۔ سوال کے جواب میں کہتے ہیں ''استحسان سے مراد ہوتا ہے جو ظاہری مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ اس کی جگہ اس کی عمیق تر وجہ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ اس کو استحسان کہا گیا ہے۔ فوری طور پر ذہن میں آنے والی چیز پر نہیں بلکہ اس عمیق تر چیز پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے''۔ (222) ان مصادر کو ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی عمومی اجازت کے ضمن میں خیال کرتے ہیں لہٰذا الگ سے ذکر نہیں کرتے جیسا کہ انہوں نے کہا:

> ''اجتہاد کے ذریعے ہر نئی چیز کے بارے میں قانون بنانے کا موقع مل گیا''۔ (223)

(ط) استصلاح

استصلاح کو بھی ڈاکٹر صاحب اجتہاد کا ایک ذریعہ قرار دیتے ہیں۔عوام کی سہولت کی خاطر اگر قیاس یا استحسان سے بھی سہولت حاصل نہ ہو تو استصلاح کے ذریعے سہولت لانے کے قائل ہیں۔ اس اصول کے تحت سوالات کے جواب بھی دیتے ہیں۔ مثلاً ہوائی سفر کے دوران اختلاف مطالع کے باعث نماز روزہ وغیرہ کے اوقات کا مسئلہ ہے اور جیسا کہ دنیا کے مختلف ممالک کے اوقات اور مختلف فاصلوں میں متعین گھنٹوں کے ہوائی سفر کے بعد منزل پر پہنچ کر ابھی انتظار میں دس یا بیس گھنٹوں کا فرق پڑے تو روزہ کے متعین اوقات کیا ہوں گے۔ ڈاکٹر صاحب نے استصلاحاً منزل روانگی کے اوقات ملحوظ رکھنے کی رائے دی کیونکہ منزل مقصود کو ملحوظ رکھا جائے تو اوقات غیر معمولی طوالت اختیار کر جائیں گے۔ اس سے ان کے استصلاح کے حوالے سے طرز فکر کا اندازہ ہوتا ہے۔(224) (تفصیل متعلقہ کتاب میں درج ہے)۔

درج بالا صفحات میں ڈاکٹر صاحب کے منہج کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۴۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے اہم اجتہادات

ڈاکٹر حمید اللہ نے مشرقی ومغربی تعلیم حاصل کی اور مشرق ومغرب کے حالات ومسائل کا بھی بغور جائزہ لیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے زمانے میں درپیش مسائل کے حل کے بارے میں آراء دی ہیں۔ ذیل میں ان کی کچھ آراء ذکر کی جاتی ہیں۔

(الف) انشورنس

عصر حاضر کے مالی معاملات میں ایک نہایت اہم معاملہ ''انشورنس'' بیمہ کا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق بیمہ کوئی نئی چیز نہیں بلکہ اسلام سے پہلے بھی مختلف قوموں میں اس کی مختلف صورتیں رائج رہی ہیں۔ یونان، روم اور عرب میں بھی اس کا رواج تھا۔ مکہ میں قصیٰ نے یہ دیکھا کہ حاجی کسی وجہ سے اس قابل نہیں رہتے کہ اپنے ہی وسائل سے اپنے وطن واپس جاسکیں یا سفر خرچ برداشت کرسکیں تو قصیٰ نے شہریوں سے ایسے لوگوں کی مدد کے لئے چندہ دینے کو کہا اور اس کو رفادہ کا نام دیا۔لہٰذا ہر سال موسم حج کے مصارف کے بعد بچ رہنے والی رقم رفادہ میں ڈالی جانے لگی اور بعد میں جب مکہ میں نظم ونسق کے لئے وزارتیں قائم ہوئیں تو یہ رقم وزیر رفادہ (جو قبیلہ نوفل) سے ہوتا تھا کے پاس رہنے لگیں۔(225)

ڈاکٹر صاحب بتاتے ہیں کہ ناگہانی مسائل کے لئے ایک انتظام بنو النضیر کے یہودیوں کے ہاں بھی کنز کے نام سے تھا اور ایسا انتظام مدینے کے عرب قبائل کے ہاں بھی تھا۔ جیسا کہ جب مدینہ کی شہری مملکت قائم کی گئی تو اس کے تحریری

دستور میں جہاں وفاقی وحدتوں کا ذکر ہے وہاں ہر ایسی وحدت کے متعلق اس جملے کا بھی اعادہ ہوا ہے کہ "یتعاقلون بینهم معاقلهم الاولی" (226)

ڈاکٹر صاحب بتاتے ہیں کہ چونکہ دیت اور فدیہ کی رقم جو عربوں میں بھی رائج تھا اور مسلمانوں کے ہاں بھی رائج رہا بہت زیادہ ہوتی تھی جیسا کہ انہوں نے مختلف حوالوں سے مصارف زندگی سے اندازہ لگایا ہے کہ ایک اونٹ 100 آدمیوں کے ایک دن کی خوراک کے لئے کافی ہوتا تھا اور بہترین اونٹ 500 درہم اور عام اونٹ 20 سے 40 درہم میں آ جاتا تھا۔اس طرح سے 100 اونٹ ایک آدمی کی دس ہزار کی خوراک کے برابر ہے اور یہ کسی عام اور متوسط درجے کے انسان کے لئے برداشت کرنا آسان نہ تھا۔ لہٰذا اس بوجھ کو برداشت کرنے کے لئے اس کے ارد گرد والوں کو ذمہ دار بنایا گیا۔اس ذمہ داری کے ادا کرنے والوں کا دائرہ کار مختلف ادوار میں مختلف رہا۔عہد نبوی میں یہ قبیلہ وار تو رہا لیکن اس میں اکا دکا مختلف وحدتوں کو بھی ضم کیا گیا یعنی ایک یونٹ اگر اپنا اندرونی بوجھ پورا نہ اٹھا سکے تو دوسرا یونٹ اور دیگر یونٹ اس کی مدد کرے۔اگر وہ سب بھی نہ کر سکیں تو پھر حکومت مدد کرے اور ڈاکٹر صاحب کے مطابق سورہ توبہ آیت 60 میں غارمین اور فی الرقاب کا ذکر اسی مد کو بھی شامل کرتا ہے کیونکہ غارمین وہ ہیں جن پر اتفاقی طور پر بوجھ پڑ جائے جیسے خون بہا وغیرہ۔ ڈاکٹر صاحب نے السرخسی (المبسوط 30-125) کے حوالے سے بتایا کہ حضرت عمرؓ نے ہر سرکاری دفتر کے متعلقین کے لئے ایک بیمہ کمپنی بنائی اور امام محمد کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ عہد ہارونی میں ہر شہر اور ہر شہر میں ہر حرفے کے لوگوں کے لئے الگ بیمہ کمپنی بنائی اور ترکوں کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ سلجوقی دور تک یہ انتظام رہا لیکن اس کی خصوصیت وہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ بیمہ کمپنیاں امداد باہمی کے اصول پر کام کرتی ہیں۔ سرمایہ دارانہ اور منفعت اندوزی پر نہیں۔جیسا کہ آج کل کا نظام ہے کہ نقصان کی صورت میں حصے داروں کے نقصان کو کمپنی برداشت کرتی ہے مگر منافع میں حصہ داروں کو شریک نہیں کرتی اور وقت کی قید لگانے سے جوئے سے مشابہت بھی پیدا ہوتی ہے۔ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> رسول اللہؐ نے مدینہ کے ہر قبیلے میں ایک انشورنس یونٹ قائم کیا اور کہا کہ تمہارے قبیلے کے کسی آدمی کو قتل یا گرفتاری کے سلسلے میں رقم ادا کرنی ہو اور وہ ادا نہ کر سکے تو یہ انشورنس یونٹ ادا کرے گی۔اگر کسی یونٹ کے پاس اتنی گنجائش نہ ہو تو حکم تھا کہ اس محلے کے قریبی محلے کی انشورنس یونٹ اس کے ساتھ تعاون کر کے یہ رقم ادا کرے گی۔اگر اس کے پاس بھی نہ ہو تو دوسری یونٹ سے انتظام کیا جائے۔جب ساری آبادی کی انشورنس یونٹیں بھی بار نہ اٹھا سکیں تو حکومت بھی مدد کرے گی۔یہ ایک خاص نظام تھا جو مدینہ میں قائم کیا گیا۔(227)

حضرت عمرؓ نے رقم کی ادائیگی میں سہولت پیدا کرنے کے لئے بالاقساط ادائیگی کا نظام قائم کروایا۔ڈاکٹر صاحب ذکر کرتے ہیں کہ امام السرخسی نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں اور بحری بیمہ کا بھی بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

عصر حاضر میں مصطفیٰ الزرقاء نے ''مقدالتامین، دمشق 1962'' میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''اسی عہد سلف کے معاقل سے کوئی ربط نہیں پیدا کیا گیا اور بیمے کو محض ایک نئی فرنگی ایجاد سمجھ کر اس کے جواز سے بحث کی گئی ہے''۔(228)

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ معاقل کی بیمے سے مشابہت تو ہے مگر ان کا پس منظر مختلف ہے اور بیمہ میں اخلاقی، معاشرتی اور دینی حوالے سے کئی قباحتیں پائی جاتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ان کی اصلاح کے لئے کئی تجاویز دیتے ہیں:

1۔ یہ ادارہ امداد باہمی کے اصول کے تحت کام کرے اور اس کی علاقوں، شہروں یا اداروں کی بنیاد پر تنظیم سازی کی جائے۔

2۔ منافع اور نقصان میں تمام حصے دار برابر کے شریک ہوں۔

3۔ وقت کی قید ختم کر کے کھلا رکھا جائے۔ اگر کوئی رکن کبھی بھی حادثے کا شکار ہو تو اسے امداد دی جائے۔

4۔ رغبت دلانے کے لئے موت کے خوف کے بجائے باہمی بھائی چارے اور پسماندگان کی امداد کے جذبے کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس میں موجود دوسری صورتوں کو ختم کر دیا جائے۔(229)

ڈاکٹر صاحب موجودہ انشورنس کو بالکلیہ ناجائز تو نہیں کہتے مگر اس کے نظام میں بنیادی تبدیلیاں چاہتے ہیں تاکہ اس کا جواز یقینی بنایا جا سکے۔

(ب) تصور مملکت

دور حاضر میں ڈاکٹر حمید اللہ نے تصور مملک کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر پورے اعتماد کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں بادشاہت بھی خلاف اسلام نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ہاں مذہبی نقطۂ نظر رکھنے والوں کا عام تاثر ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں خلافت ہو یا ملوکیت نظام خواہ کوئی بھی ہو اہم یہ بات ہے کہ وہ کن خطوط یا بنیادوں پر چلایا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے مضمون ''سیرت طیبہ کا پیغام عصر حاضر کے نام'' میں فرماتے ہیں:

'میں بہت ادب سے یہ الفاظ استعمال کر رہا ہوں کہ رسول اکرمؐ نے جو سلطنت اور حکومت قائم فرمائی تھی اس کی وراثت یا جانشینی کے متعلق کوئی ایسی چیز نہ ارشاد فرمائی نہ اس پر عمل کیا جو اس دور میں پائی جاتی تھی۔ مثلاً انگلستان میں بادشاہ کے بعد اس کا پہلا بیٹا یا بیٹی خود بخود جانشین بن جاتے ہیں۔ اگر بیٹا نہ ہو تو بھائی بھتیجا وغیرہ جانشین مقرر ہو جاتے ہیں۔ گویا اس دور میں جانشینی کے قواعد پائے جاتے ہیں لیکن ایسی کوئی چیز حضورؐ نے قائم نہیں فرمائی۔ جس کے معنی میں یہ لیتا ہوں کہ

ہمیں اجازت دی گئی ہے کہ حسب ضرورت ہم خود کوئی طریقہ اختیار کر لیں۔ چاہے وہ خانوادہ اور بادشاہت ہو چاہے جمہوریت ہو چاہے جماعتی حکومت ہو سب کی ہمیں اجازت دی گئی ہے اور اس کے لئے ہمیں یہ بشارت دی گئی ہے۔ یداللہ علی الجماعۃ۔ (230)

ڈاکٹر صاحب اس معاملے میں مسلمانوں کو آزاد چھوڑتے ہیں کہ اپنے زمانے اور حالات کے مطابق جو طرز حکومت مسلمان ضروری سمجھیں اختیار کر لیں مگر ان کی بنیاد درست اصولوں پر ہونی چاہیئے۔

ڈاکٹر صاحب بادشاہت کو وقتی ضرورت قرار دیتے ہیں اور ان کے خیال میں جب ضرورت ہو یہ طرز بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ وہ سورۃ البقرہ کی آیات (246 ,247) کے حوالے سے یہ بتاتے ہیں کہ بادشاہت کی بنیادی شرائط مال اور حسب نسب نہیں بلکہ علم و جسم اور سیاست دانی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب واضح کرتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے ہاں یہود نے مذہب و سیاست کو الگ الگ تسلیم کر لیا۔ سو انہوں نے نبی کے ہوتے ہوئے بادشاہ کی درخواست کی مگر لکھتے ہیں:

''یہ چیز قابل ذکر ہے کہ (ان کی درخواست کے جواب میں مقرر کردہ بادشاہ) طالوت کے فوری جانشین حضرت داؤدؑ اور پھر ان کے بیٹے حضرت سلیمانؑ دونوں بادشاہت اور نبوت ہر دو خصوصیتوں کے حامل تھے''۔ (231)

ڈاکٹر صاحب ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

''مدینے میں حضورؐ نبی بھی تھے اور بادشاہ بھی تھے''۔ (232)

ڈاکٹر صاحب کے اس اقتباس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جب تقاضا الگ الگ نبی اور بادشاہ کا ہوا تو صرف نبی اور صرف بادشاہ بھیجے گئے اور جب تقاضا ہوا تو نبی کو بادشاہ بھی بنا دیا گیا۔ اہم ترین یہ ہے کہ خلیفہ ہو یا بادشاہ اقتدار اعلیٰ کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔

ڈاکٹر صاحب بادشاہ کے لئے ایک دلیل یہ بھی لاتے ہیں کہ قرآن مجید کی رو سے حضرت موسیٰؑ کے دور کے فرعون کے دربار اور حضرت ابراہیمؑ کے دور کے نمرود کے دربار کی جو تصویر کشی ہوتی ہے اس میں بھی شورائیت کا عنصر ملتا ہے اور مشورے بھی دلائل کے ساتھ ہیں۔ اس سے بادشاہت کی مطلق العنانی کی نفی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ خلفاء ہوئے جن کو خلفائے راشدین کہا جاتا ہے مگر ان کے بعد بنو امیہ آئے جن کے دور میں ملوکیت شروع ہوئی اور ان کے دور کے علماء نے ان کو تسلیم کیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بھی اسی خاندان سے تھے گو کہ لوگ ان کو خلفائے راشدین میں شمار کرتے ہیں مگر ایک خانوادے کی حکومت تھی۔ ان کے بعد بنو عباس کی بھی خاندانی حکومت رہی حتیٰ کہ انہوں نے اپنے دور میں علویوں کو بھی سختی سے کچلا اور اقتدار اپنے خاندان سے باہر نہ جانے دیا۔ پھر ترکی سلاطین کی حکومت بھی خاندانی حکومت تھی۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

حضرت عثمانؓ کی وفات پر کچھ لوگ حضرت علیؓ کے لئے اور کچھ حضرت امیر معاویہؓ کے لئے میلان رکھتے تھے۔ ایک زمانے میں دونوں فریقین میں مصالحت ہوئی اور یہ قبول کیا گیا کہ علیؓ اپنے علاقے پر حکومت کریں گے اور معاویہؓ اپنے علاقے پر حکومت کریں باہم امن وامان سے رہیں۔ اگرچہ یہ چلا نہیں۔ لیکن یہ معاملہ سامنے آیا۔ اس میں ایک وسیع اسلامی حکومت کے دو ٹکڑے کر کے دو حصوں میں تقسیم کر دینے کا قابل ترجیح طریقے کے طور پر نہیں بلکہ ایک واقعی طریقے کے طور پر ثبوت ملتا ہے۔ (233)

ڈاکٹر صاحب اس وقت کے مسلمانوں کے اجماع سکوتی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علماء نے اس تقسیم کو بھی قبول کیا اور اس سارے عرصے میں خاندانی حکومت کو بھی تسلیم کیا۔ البتہ ڈاکٹر صاحب شورائیت، بیعت، عدل، قانون سازی وغیرہ بنادی قواعد کو بیان کرتے ہیں جن کو کسی بھی طرز حکومت میں پیش نظر رکھنا ہے۔

(ج) خاندانی منصوبہ بندی

عصر حاضر میں ایک نہایت اہم مسئلہ وسائل اور ضروریات میں عدم مطابقت کا ہے۔ اس ضمن میں ایک اہم سوال خاندانی منصوبہ بندی سے متعلق ہے۔ ایک عام آدمی اپنے وسائل میں رہتے ہوئے زیادہ بچوں کی خوراک، لباس، تعلیم وتربیت، روزگار اور شادی جیسے فرائض سے سبکدوش نہیں ہو سکتا لہٰذا ایک فوری حل یہ ہے کہ بچوں کی تعداد محدود ہو تاکہ وسائل جو کہ پہلے ہی محدود ہیں ان میں رہتے ہوئے اپنے فرائض پورے کئے جاسکیں۔ اس سلسلے میں شرح پیدائش کو کم کرنے یا روکنے کے حوالے سے مذہبی رجحان رکھنے والے طبقات کی رائے عموماً مثبت نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس ضمن میں یہ جواب دیا ہے کہ اصولی طور پر شادی کرنے یا نہ کرے، بچے حاصل کرنے یا نہ کرنے کے معاملے میں ہر شخص آزاد ہے۔ لیکن کچھ اشارے احادیث سے ملتے ہیں مثلاً حدیث نبوی

"تناکحوا تناسلوا" (234)

نکاح کرو اور اولاد حاصل کرو میں چاہتا ہوں کہ دوسرے پیغمبروں کے مقابلے میں اپنی امت کی کثرت تعداد پر فخر کر سکوں۔

ڈاکٹر صاحب نے اس معاملے میں ان احادیث سے استدلال کیا ہے:

یہ حدیث کتاب المغنی اور تفسیر کبیر میں درج ہے (تفسیر کبیر، ج 11، ص 35، مکتبہ حقانیہ پشاور) اور اسی طرح کی ایک حدیث تھوڑے سے فرق کے ساتھ کنز العمال میں ہے۔

"تناکحوا تکاثروا فانی اباھی بکم الامم یوم القیامۃ" (235)

لکھتے ہیں:

ان حالات میں میں سمجھتا ہوں کہ ممکن ہے منصوبہ بندی ایک ملک میں مفید ہو دوسرے میں مضر ہو۔ مثلاً فرض کیجئے آپ ایک ایسے ملک میں ہیں جہاں وسائل معیشت بہت کم پائے جاتے ہیں ہر شخص چار چار بیویاں کرے اور دس دس بچے پیدا کرے تو جلد ہی وہ مقام ناقابل رہائش ہو جائے گا۔ غرض کرنا یہ ہے کہ منصوبہ بندی میں جبر کا سوال نہیں۔ عورت چاہتی ہے کہ بچے نہ ہوں تو اس کا شوہر یہ سوچے کہ کیوں نہ ہوں۔ کیا یہ طبی وجوہ سے ہے یا کسی اور وجہ سے یا مرد چاہتا ہے کہ اس کے بچے نہ ہوں تو عورت سوچے غرضیکہ یہ انفرادی معاملات ہیں۔ میرے خیال میں ایک قاعدہ سب پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔(236)

ڈاکٹر صاحب نے از روئے حدیث جو حکم پایا جاتا ہے اس نص کے اندر کی لچک ہی کو بنیاد بنایا ہے۔ حدیث کے اندر حکمت اور فائدے کی بنیاد پر اضافے ترغیب ہے مگر جہاں فائدے کے بجائے نقصان ہی ہو رہا ہو جس کی طرف ڈاکٹر صاحب نے اشارے کئے ہیں تو نص پر اس وقت عمل مؤخر ہو جائے گا۔ وسائل کی عدم فراہمی کی صورت یا صحت کے مسائل یا تربیت کے فقدان کی صورت میں نبی کریمؐ مجرموں کی امت پر تو فخر نہیں کر سکتے لہٰذا ڈاکٹر صاحب نے نہ تو بالکلیہ ترغیب دی اور نہ ہی بے بنیاد مخالفت کی بلکہ حالات کے پیش نظر استحسان، استصلاح وغیرہ کو مدنظر رکھنے کی طرف اشارے فرمائے۔

(د) فنون لطیفہ

i۔ تصویر

تصویر کے جواز یا عدم جواز کے حوالے سے ڈاکٹر حمیداللہ روایت پسند ہیں۔ ڈاکٹر صاحب بلاضرورت تصویر کو جائز قرار نہیں دیتے۔ عندالضرورت (مثلاً سفر دستاویزات) وغیرہ کے لئے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں:

مصوری کے متعلق عرض کرنا یہ ہے کہ صحیح بخاری شریف میں ایک حدیث آئی ہے قیامت کے دن سب سے زیادہ شدید عذاب مصوروں کو ہوگا۔ اس کی تصریح میں ابن عباس فرماتے ہیں اس سے مراد ان چیزوں کی تصویر ہے جن میں جان ہوتی ہے جیسے آدمی اور حیوانات وغیرہ۔ باقی درختوں کو، مکانوں اور اسی طرح کی چیزوں کی تصویروں کی کوئی ممانعت نہیں ہے تو عرض یہ ہے کہ آج ہم مصوری سے مراد صرف آدمیوں کے پورٹریٹ بنانے کو لیں تو میرے نزدیک ناجائز ہوگا۔(237)

ڈاکٹر صاحب نے صحیح بخاری کی حدیث:

"ان اشد الناس عذاباً عنداللہ یوم القیامۃ المصورون"(238)

سے استدلال کر رہے ہیں اور اس بنیاد پر تصویر کو حرام قرار دیتے ہیں۔ سفری ضرورت سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحب

تصویر استعمال کرتے ہیں مگر اس کے علاوہ سخت ناپسند کرتے ہیں جیسا کہ جناب مظہر ممتاز قریشی صاحب کے نام ایک خط میں دہلی کے ایک ڈائجسٹ کے ایک مدیر کی شکایت کر رہے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''سب سے تکلیف دہ چیز وہ فوٹو ہے جو ایک جرم بھی ہے اور گناہ بھی جرم اس معنی میں کہ وہ میری اجازت بلکہ اطلاع کے بغیر چھپ کر لیا گیا ہے۔ گناہ اس معنی میں کہ صحیح بخاری کی ایک حدیث (بحوالہ بالا) کئی بار دہرائی گئی ہے''۔(239)

ڈاکٹر صاحب اپنی تصویر کے بغیر اطلاع لے لئے جانے پر سخت برہم ہیں۔ بلکہ ایک سوال کے جواب میں ٹیلی ویژن کو بھی اسلامی نقطۂ نظر سے غلط قرار دیا کہ اس میں تصویر آتی ہے۔ سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا:

''ٹیلی ویژن میں بھی فوٹو آتا ہے تو وہ میری رائے میں ناجائز ہوگا .... لیکن میں اور وہ (مفتی محمد عبدہ) اس بات پر متفق ہوں گے کہ ٹی وی کا استعمال فحش اغراض کے لئے نہیں ہونا چاہئے .... میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ تصویر کے متعلق میرا اپنا تصور حرمت کا ہے''۔(240)

ii۔ موسیقی

ڈاکٹر حمید اللہ موسیقی کو مطلقاً حرام نہیں بتاتے۔ البتہ اس موسیقی کو حرام بتاتے ہیں جو کسی اور حرام کام کا باعث بنے۔ سوال کے جواب میں فرمایا:

موسیقی کے متعلق امام غزالی نے ایک باب تفصیل سے لکھا ہے وہ کہتے ہیں سو فیصد (موسیقی) حرام نہیں ہے۔ عہد نبوی میں لوگ عید کے دن ڈھول بجاتے تے ایک دفعہ حضورؐ کے سامنے حبشی بچوں کا ایک گروہ آیا اور نیزے چلانے کے کرتبوں کے ذریعے اپنی خوشی کا اظہار کیا۔ حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹا کہ جاؤ یہاں سے نکلو کیا کر رہے ہو۔ رسول اللہؐ کے الفاظ ہیں "یا عمر ھذا عید" لہٰذا عید کے دن خوشی منانے کے جو طریقے ہیں وہ موجود ہیں یا ذہن میں آتے ہیں ان سے روکا نہیں جا سکتا۔(241)

ڈاکٹر صاحب نے ایک اور مثال دی کہ ایک دن حضورؐ نے ایک نکاح کی دعوت سے واپس آ کر حضرت عائشہؓ سے کہا:

''اے عائشہؓ آج میں تمہارے خاندان کے ایک فرد کی شادی میں گیا تھا مگر وہاں کوئی موسیقی نہیں تھی یہ کیسی بات ہے۔ یعنی رسول اللہؐ فرماتے ہیں کہ نکاح کے سلسلے میں موسیقی کی ضرورت ہے''۔(242)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب ایک صحابی حضرت بلالؓ کو اذان سکھانے کے وقت رسول اللہؐ کی تعلیم کا حوالہ دیتے ہیں کہ کن الفاظ کو کھینچ کر نکالنا ہے وغیرہ۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب نے حجۃ الوداع کے زمانے میں حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کی کہ:

رسول اللہؐ منیٰ میں مقیم تھے وہاں میرے خیمے کے اندر جہاں رسول اللہؐ چادر ڈال کر آرام فرما رہے تھے میرے پاس چند لڑکیاں دف بجا رہی تھیں اتنے میں حضرت ابوبکرؓ نے کے لئے آئے اور ان لڑکیوں کو ڈانٹا کہ یہ کیا شیطانی کام ہے جاؤ نکلو یہاں سے رسول اللہؐ جو سوئے ہوئے نہیں تھے سر اٹھاتے ہیں اور کہتے ہیں ابوبکرؓ یہ عید کا دن ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف ہونا چاہئے۔(243)

اسی مقام پر ڈاکٹر صاحب نے حضرت عائشہؓ کو رسول اللہؐ کے حبشیوں کا تماشہ دکھانے کی روایت بیان کی۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر فرماتے ہیں:

موسیقی کے سلسلے میں آپ ایک اور چیز کو بھی دیکھئے۔ قرآن مجید کی تلاوت بھی موسیقی ہی کی ایک شاخ ہے۔ رسول اکرمؐ کے احکام ہیں کہ قرآن کریم کو معمولی نثری عبارت کی طرح نہ پڑھو کہ ڈھول اڑانا سمجھا جائے بلکہ خوش الحانی سے پڑھو اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اللہ نے کسی غنا، کسی گانے کی اجازت اتنی نہیں دی ہے جتنی قرآن کو اچھی آواز سے تلاوت کرنے کی اجازت دی ہے۔ ایک دوسری حدیث یہ ہے کہ خدا کسی گانے کی آواز پر اتنا کان نہیں دھرتا جتنا قرآن مجید کی اچھی آواز کے ساتھ تلاوت کرنے پر اپنے کان لگاتا ہے۔ غرض یہ کہ موسیقی کی کوئی اصولی ممانعت نہیں ہے۔ بشرطیکہ موسیقی کا مقصد اچھا ہو اور اس سے ہماری مذہبی عبادت میں خلل واقع نہ ہوتا ہو۔(244)

اس جگہ ڈاکٹر صاحب نے اپنا نقطۂ نظر نہایت واضح اور صاف گوئی سے بیان کیا ہے گو کہ مذہبی طبقات میں اس سے اختلاف ہی پایا جاتا ہے مگر ڈاکٹر صاحب لغویت سے پاک غنا کی مخالفت نہیں کرتے اور مزید تفصیل کے لئے امام غزالی کا احیاء العلوم کا حوالہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ موسیقی بطور موسیقی کے ایک علم ہے اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ اس کی جنگ میں بھی ضرورت پیش آتی ہے۔ اسی ضمن میں ڈاکٹر صاحب سے سوال کیا گیا کہ مسند احمد بن حنبل کی ایک حدیث ہے جس کے الفاظ کم و بیش یہ ہیں کہ خدا نے مجھ کو معارف اور مزامیر کے نابود کرنے کے لئے بھیجا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے بتایا کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو پھر تو سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور چارہ نہیں لیکن اس کے بارے میں کہتے ہیں:

ایک سے زیادہ مرتبہ یہ بات رسول کریمؐ سے منسوب کی جاتی ہے کہ ستار کے تاروں کو توڑنے کے لئے اللہ نے مجھے بھیجا ہے۔ لیکن اب تک صحیح حوالے کے ساتھ کوئی حدیث بیان نہیں کی گئی .... اس تحقیق کے ختم ہونے تک جس کا مجھے یہاں وقت نہیں مل سکتا کوئی رائے اس مسئلے کے متعلق قائم نہیں کی جا سکتی۔ بہر حال حدیث کے تمام الفاظ پر غور کیجئے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہے کہ بتوں کی پرستش کے لئے جو گانا بجانا ہوتا ہے میں اس کو محو کرنے آیا ہوں یہاں گانے بجانے کا ذکر بتوں کی پرستش کے سلسلے میں آیا ہے یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے بتوں کے حوالے کو نظر انداز کر کے کوئی نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔(245)

ڈاکٹر صاحب موسیقی کے جواز اور عدم جواز کے مقصد اور اثرات کے ساتھ مشروط کرتے ہیں نہ مطلق جواز کی رائے رکھتے ہیں اور نہ مطلق عدم جواز کا حکم لگاتے ہیں۔

iii۔ رقص

ڈاکٹر صاحب سے رقص کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے اپنا ایک بنگالی عالم سے 1948ء میں دستور سازی کے حوالے سے پاکستان میں ایک میٹنگ کے دوران کا مکالمہ بیان کیا کہ لوگوں نے کہا کہ رقص حرام ہے تو میں نے لطیفے کے طور پر عرض کیا:

> ''بھائی اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ اپنے گھر میں رقص کرتا ہوں تو تمہیں روکنے کا کیا حق ہے کہنے لگے کہاں میں نے کہا گھر میں، پوچھنے لگے کہ لوگوں کی موجودگی میں؟ میں نے کہا بچے بھی ہوں گے، بچے بھی خوشی سے ہاتھ بجائیں گے کہ اماں جان ناچ رہی ہیں تو غرضیکہ سو فیصدی رقص حرام نہیں ہے البتہ اجنبی عورت سے یقیناً حرام ہے''۔(246)

اس سے ڈاکٹر صاحب کی فنون لطیفہ اور تفریح کے بارے میں رائے کا پتہ چلتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس وقت تک کسی بات کو حرام نہیں بتاتے جب تک وہ صریحاً نصوص کے مخالف نہ ہو۔

(ر) عورت کی امامت

عصر حاضر میں ایک بحث یہ بھی ہوئی کہ آیا عورت امامت کرسکتی ہے یا نہیں۔ جزوی طور پر تو یہ بحث قدیم ہے کیونکہ تراویح میں تو عورت کی عورتوں کے لئے امامت کو ایک گروہ ہمیشہ جائز سمجھتا آیا ہے۔ مگر مردوں کے لئے عورتوں کی امامت کو اکثریت نے ہمیشہ ناپسند ہی کیا ہے۔ گذشتہ عرصے میں ''امینہ ودود'' نے جمعے کی امامت کروائی تو اس پر پوری دنیا میں بحث ہوئی۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے خطبات میں ام ورقہ کی امامت کا حوالہ دیا ہے۔ سائل نے کہا کہ ان کو گھر کی عورتوں کا امام بنایا گیا تو فرماتے ہیں:

> میں اس کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں کہ صرف عورتوں کے لئے امام بنایا گیا تھا۔ حدیث میں یہ الفاظ ہیں ''اہل خاندان کے لئے'' اہل کے معنی صرف عورتوں کے نہیں ہوتے پھر اس حدیث میں بیان فرمایا گیا ہے کہ ان کا ایک مؤذن تھا جو ایک مرد تھا اور مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں کہ ان کے غلام بھی تھے ظاہر ہے کہ غلام ان کی امامت ہی میں نماز پڑھتے ہوں گے۔ غرض یہ کہ یہ امامت صرف عورتوں کے لئے نہیں تھی بلکہ مردوں کے لئے بھی تھی۔(247)

ڈاکٹر صاحب اس بارے میں نہایت واضح رائے رکھتے ہیں کہ ام ورقہؓ کی امامت میں مرد بھی نماز پڑھتے تھے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب ڈاکٹر محمد صابر کے نام ایک خط میں عہد نبوی کی طبیبہ خواتین کے ناموں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''ایک حضرت ام ورقہؓ بھی ہیں جو جنگ بدر کے وقت نرس بننا چاہتی تھیں لیکن رسول اللہؐ نے کہا کہ (یہ سخت خطرے کا وقت ہے تم اس مہم میں نہ آؤ) یہ حافظ قرآن بھی تھیں اور اپنے محلے کی مسجد میں مردوں اور عورتوں سب کی امام بھی تھیں ان کا یہ ذکر ابوداؤد میں ہے''۔(248)

ڈاکٹر صاحب نے اس خط میں اہل خاندان کے بجائے اہل محلّہ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ابوداؤد کی درج ذیل حدیث کا حوالہ دیا ہے:

''حدثنا عثمان بن ابی شیبه تناوکیع بن الجراح .... اول مصلوب فی المدینه

ترجمہ: عثمان بن ابی شیبہ، وکیع بن جراح ولید بن عبداللہ بن جمیع ان کی دادی اور عبدالرحمٰن بن خلدد، ام ورقہ بن نوفل سے روایت ہے کہ رسول اللہ جب بدر کی لڑائی میں گئے میں نے کہا یا رسول اللہؐ مجھے اجازت دیجئے کہ آپ کے ساتھ جہاں میں چلنے کی جو مجاہدین سے بیمار ہوگا اس کی خدمت کروں گی شاید اللہ مجھے بھی شہادت عنایت فرمائے۔ آپ نے فرمایا تو اپنے گھر میں بیٹھی رہ اللہ تجھے شہادت عطا کرے گا۔ راوی نے کہا اس روز سے ان کا لقب شہیدہ ہوگیا۔ انہوں نے قرآن پڑھا تھا تو رسول اللہ سے اجازت چاہی اپنے گھر میں مؤذن مقرر کرنے کی۔ آپ نے اجازت دی انہوں نے ایک غلام اور لونڈی کو مدبر کیا تھا (یعنی اپنے مرنے کے بعد ان کو آزاد کردینے کا اعلان کیا تھا)۔ وہ دونوں رات کو کھڑے ہوئے۔ ایک چادر سے ان کو گھونٹا۔ یہاں تک کہ وہ مرگئیں۔ پھر وہ دونوں چل دیئے۔ صبح ہوئی حضرت عمرؓ نے کہا (ان کا زمانہ خلافت تھا) لوگوں میں سے جس شخص کو ان کا حال معلوم ہوان کو لائے (پھر وہ پکڑے ہوئے آئے) حضرت عمرؓ نے ان کو حکم دیا دونوں سولی دیئے گئے مدینے میں پہلی سولی انہی کی ہوئی۔

حدثنا الحسن بن حمادٍ الحضرمی .... مؤَذِنَها شیخًا کبیرا''

حسن بن حماد حضرمی، محمد بن فضیل، ولید بن جمیع، عبدالرحمٰن بن خلدد، ام ورقہ بنت حارث سے اسی طرح طرح روایت ہے اور پہلی حدیث مکمل ہے اس میں یہ ہے کہ رسول اللہؐ ان کی ملاقات کے لئے ان کے گھر تشریف لے جاتے اور ان کے لئے ایک مؤذن مقرر کر دیا تھا جو اذان کیا کرتا اور وہ امامت کرتی تھیں اپنے گھر والوں کی رسول اللہؐ کے حکم سے۔ عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں نے اس مؤذن کو دیکھا وہ بہت بوڑھے تھے۔(249)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب اپنے مضمون قرآن مجید اور عورت میں لکھتے ہیں:

حضرت ام ورقہ انصاریہ کا ذکر حدیث کی کئی مستند کتابوں میں ہے لکھا ہے کہ یہ حافظہ تھیں اور رسول اکرمؐ نے ان کو ان کے محلے کی مسجد کا امام مقرر فرمایا تھا۔ راوی کہتے ہیں میں نے اس بوڑھے مؤذن کو دیکھا ہے جو اس مسجد میں پنج وقتہ اذان دیا کرتا (اور ظاہر ہے کہ وہ بھی اقتداء کیا کرتا تھا)۔ اس بارے میں فقہاء نے بڑی بحثیں کی ہیں کہ عورت کی امامت جائز ہے یا نہیں کوئی کہتا ہے کہ ام ورقہ کا واقعہ ابتدائے اسلام کے بعد منسوخ ہوگیا مگر ایسی کوئی حدیث نہیں ملتی جس میں بعد میں بی بی کو امامت سے ممانعت کردی گئی ہو کوئی کہتا ہے کہ یہ انفرادی خصوصی اجازت ہے۔(250)

ڈاکٹر صاحب نے اس بارے میں آنے والی روایات کا یکجا تبصرہ کر دیا ہے اس بارے میں ان کے خیال میں اس اجازت کی منسوخی نہ تو نص کے ذریعے عہد رسالت میں ہوئی اور نہ ہی عملاً عہد خلفاء میں ہوئی۔ البتہ اس مقام پر ڈاکٹر صاحب نے اپنا ایک تجربہ بیان کیا لکھتے ہیں:

> ابھی گذشتہ ہفتے کی بات ہے یہاں اس کی ضرورت پیش آئی۔ ایک افغان لڑکی نے ڈنمارک کے ایک طالبعلم سے شادی کر لی اور اس کی کوشش سے شوہر بھی مسلمان ہو گیا۔ وہ مجھ سے پوچھنے آئی میرے شوہر کو ابھی تک سورہ فاتحہ یاد نہ ہو سکا تشہد ثناء وغیرہ بہت دور ہیں کیا میں اس کی امامت کر سکتی ہوں میں نے کہا فقہاء تو اس کی اجازت نہیں دیتے لیکن جب تک تمہارے شوہر کو دو تین سورۃ یاد نہ ہو جائیں حضرت ام ورقہ کی طرح تم ہی نماز پڑھا دیا کرو۔ کہنے لگی (صدقے جاؤں اس نبی کے جو ہمارے فقہاء سے زیادہ وسیع النظر ہے)۔(251)

ڈاکٹر صاحب کے اس اقتباس سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ اس معاملے میں بھی ڈاکٹر صاحب حالات اور مصلحت کو پیش نظر رکھ کر رائے دیتے ہیں اور نیز نص سے بھی کوئی ممانعت یا نسخ وارد نہ ہونے کو اہمیت دیتے ہیں مگر عہد نبوی یا عہد صحابہ میں اس مثال پر عام عمل نہ ہونے کے باعث مطلق رواج کی رائے بھی نہیں دیتے اگر کچھ لوگ اس کو رسول اللہؐ کے مخصوصات میں شمار کرتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب از روئے ضرورت مخصوصات سے استدلال کو درست سمجھ کر اس سے استدلال کر رہے ہیں۔

(س) پیوندکاری

دور حاضر میں ایک درپیش مسئلہ اعضاء کی پیوندکاری کا ہے۔ فتاویٰ لٹریچر میں اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا۔ ڈاکٹر صاحب سے بھی یہ سوال کیا گیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کو عصر حاضر کی جدید ترین طبی ترقی قرار دیا۔ ان کے خیال میں یہ نئی چیز ہے جس کا ذکر پرانے فقہاء کی کتب میں نہیں ہے اور اب تک اس پر کوئی اجماع بھی نہیں ہو سکا لیکن اصولی طور پر ایک زندہ کی جان بچانے کے لئے مردہ شخص سے استفادہ جائز ہے جیسے کہ ایک شخص کی فالتو چیز سے دوسرے انسان اس کی اجازت سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

> ایک زندہ کی جان بچانے کے لئے مردہ سے استفادہ کیا جائے تو اس میں کوئی امر مانع نہ ہوگا اسی طرح اگر میں اپنا خون کسی کو دوں تو یہ ایک طرح کی خیرات ہے .... جبراً لیا جائے تو ممکن ہے انسانی حقوق کی خلاف ورزی کے تحت آ جائے۔ حدیث میں مثلہ کرنے کی بے شک ممانعت آئی ہے لیکن اس کا مقصد مرے ہوئے شخص کی توہین ہوتی تھی۔ اعضاء کے علاج کے لئے منتقلی میں یہ بات بالکل نہیں پائی جاتی۔(252)

اس سے بھی ڈاکٹر کی جدید مسائل پر گہری نظر کا اندازہ ہوتا ہے مگر قابل غور بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب فقہی کلیے کے تحت کہ حرام وہ ہے جس کی ممانعت ہے آتے ہیں اور استصلاح کے پیش نظر اس قسم کی ایجادات کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس

طرح وہ مختلف نئے پیشوں کے جواز کی رائے رکھتے ہیں۔ نئے ٹیکس، وکلاء کی تنخواہیں، جمہوری نظام وغیرہ نئی چیزوں کی ایڈجسٹمنٹ کے قائل ہیں۔

(ص) سود

مولانا نے معاشی میدان میں غور وفکر کے حوالے سے مختصراً اشارے کئے ہیں۔ مثلاً بینکوں کی طرف سے Home and Car Finance کے بارے میں کہتے ہیں:

> میں ایک مثال دیتا ہوں کہ میں مکان خریدنے کے لئے قرض لیتا ہوں۔ وہ سودی قرض بھی ہوسکتا ہے لیکن اس کو ہم اس طرح بھی arrange کر سکتے ہیں کہ رقم دینے والا شخص شریک خریدار ہے۔ اس کا ایک حصہ میری رقم سے ادا ہوگا۔ دوسرے حصے کی رقم دوسرے شخص کی طرف سے ہوگی۔ جب وہ شریک ملک ہے تو اس کو کرائے کے متعلق بھی تناسب کے لحاظ سے حق حاصل ہوتا ہے تو دوسرا شخص جو وہاں رہتا ہے وہ رقم کی ادائی کا ایک طرف سلسلہ جاری رکھے اور جس مقام پر وہ رہتا ہے اس کا کرایہ بھی ادا کرے۔ یہ کرایہ جسے ہم سود کا نام دیتے ہیں کرایہ بنے گا سود نہیں رہے گا۔ بہرحال ہر قسم کے transaction (تبادلے) کے معاہدات ہم آسانی سے کر سکتے ہیں۔ مجھے عملاً اس میں کوئی دشواری نظر نہیں آتی باقی ساری تفصیلات اور تمام قسموں کا ذکر میں آپ سے نہیں کرسکتا۔ (253)

ڈاکٹر صاحب کی تصریح کے مطابق ہر وہ تجارتی سود حرام ہے جس میں قرض دینے والا ہر حال میں نفع کا مستحق ہو اور قرض لینے والے کو خسارہ بھی اٹھانا پڑے وہ اپنی وضاحت کے آخر میں فرماتے ہیں کہ:

> ''اس کے برخلاف اگر ایسے بینک کا سود ہو جس میں قرض دہندہ اور قرض کنندہ دونوں منفعت اور خسارے میں برابر کے تناسب سے شریک رہنے پر آمادہ ہیں تو وہ ربا نہیں رہتا۔ اسے اسلام جائز قرار دیتا ہے''۔ (254)

لیکن اس بحث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب بہرحال سود کے کچھ اقسام کے لئے جواز پیدا کرنا چاہتے ہیں کیونکہ وہ واضح کہتے ہیں کہ انٹرنیشنل اور غیر انٹرنیشنل لاء کے باعث سود کے متعلق اسلامی احکامات نہیں بدل سکتے۔ اس بحث سے مراد یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ چاہتے ہیں کہ نئے مسائل میں حالات کے تقاضے کو بغیر سمجھا جائے اور پھر نصوص کی روشنی میں حل پیش کیا جائے۔ حالات کے بدلنے سے جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے اس کو بھی قبول کیا جائے۔ مثلاً فی سبیل اللہ کی مد کو وسیع کیا اس کے تحت مسجد بنانے کا جواز بھی خطبات میں ذکر کیا وغیرہ۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے زمانہ ہذا اور مستقبل میں درپیش آنے والے مسائل کے حل کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک اہم مسئلہ سن ھ اور سن ء کے فرق کا ہے۔ ایک سال سن ء اور ھ کی جو تاریخیں ہوں گی وہ اگلے سالوں میں نہیں ہوں گی اور اس طرح ہر سال تقریباً دس دن کے فرق کے باعث فرق بڑھتا جاتا ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ انگریزی، فرانسیسی، اطالوی، روسی، رومانوی اور جرمن تحقیق میں جو اندازے لگائے گئے ہیں وہ ناقص ہیں۔ مثلاً:

''ذوالحج کے سوا باقی مہینے صرف تیسے اور صرف ذیقعد بعض قواعد کے تحت کبھی تیسا ہوتا ہے''۔(255)

اس اندازے کے باعث پرانی اسلامی کتب میں کسی واقعے کی تاریخ دن کی حرمت کے ساتھ درج ہو اور مذکورہ جنتری میں وہ دن نہ ہو تو وہ اسلامی مؤرخ کو غلط قرار دیتے ہیں مگر جنتری کو غلط نہیں سمجھتے۔ اس کی مثال ڈاکٹر صاحب نے دی ہے کہ حجۃ الوداع ذوالحج کی 10 تاریخ کو جمعہ کے دن ہوا مگر اس جنتری کے مطابق (کانتوز کی فرانسیسی تقابلی جنتری) اس دن ذوالحج کی 8 تاریخ بنتی ہے۔ اس طرح سانحۂ کربلا 10 محرم کو جمعہ کے دن ہوا مگر جنتری کے مطابق 10 محرم بدھ کو تھا۔

اسی طرح یہودی سن کے حوالے سے معروف واقعات کے اسلامی سن سے تطابق میں اختلافات کا ذکر کرتے ہیں۔ اس طرح کی مثالیں دے کر ڈاکٹر صاحب جنتریوں کی نئے سرے سے تقویم اور ان پر نظر ثانی کرنے کی بات کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''اس ساری نظر خراش کا منشاء ایسی مثالیں دینا ہے کہ کس طرح ہمارے علم ہیئت میں بھی ہماری میراث ماضی کی ہر وقت نظر ثانی اور جانچ پڑتال ہمیں کو کرتے رہنے کی ضرورت ہے۔ بے سوچے سمجھے دہرانے رہنا طوطا مینا کا کام تو ہو سکتا ہے مسلمان اہل علم کا نہیں''۔(256)

اس سے واضح ہے کہ علم ہیئت کے مسائل کو بھی ٹچ کرتے ہیں۔ رویت ہلال کے حوالے سے بھی بات کرتے ہیں۔ البتہ اختلاف مطالع کے باعث ایک روز عید کرنے کو تو محض تکلف خیال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس کی چنداں ضرورت نہیں۔ اگر مختلف اوقات میں رویت ہو تو مختلف اوقات میں نماز پڑھ لیں۔ لکھتے ہیں اس حوالے سے حضرت ابن عباس کی روایت نقل کرتے ہیں:

''حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ ہمیں رسول اللہؐ نے وہی حکم دیا ہے کہ مقامی رویت کے مطابق عمل کریں چاہے دوسرے مقام کی رویت خود خلیفہ وقت کے حکم سے ہی کیوں نہ عمل میں آئی ہو۔ ان حالات میں اگر ہم آج قانون فطرت کے مطابق رویت ہلال دو مختلف اوقات میں کرتے ہیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے .... اس لئے میرے نزدیک یکسانیت پیدا کرنے پر اصرار کرنا محض بے کار ہے''۔(257)

مگر ڈاکٹر صاحب اختلاف مطالع کے باعث پیدا ہونے والے دیگر مسائل پر غور و فکر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ آفتاب کے طلوع اور غروب کا وقت ہر جگہ یکساں نہیں ہوتا۔ استواء پر جہاں محیط ارضی سب سے زیادہ طویل ہے۔ ہر ہزار میل پر ایک گھنٹے کا فرق ہو جاتا ہے۔ اس کے آگے قطب کی طرف جتنا بڑھیں وقت کا اتنا فرق اس سے بھی کم تر مسافت پر ہونے لگتا ہے اور ہوائی سفر کے باعث یہ مسافت بہت کم وقت میں طے ہو جاتی ہے۔ کلکتہ اور لندن میں طلوع یا غروب آفتاب میں کوئی ساڑھے پانچ گھنٹے کا فرق ہے۔ فرض کر لیں لندن سے سحری کر کے صبح سات بجے جہاز اڑے اور سات گھنٹے پرواز کر

کے لندن کے چودہ بجے کلکتہ کے ساڑھے انیس بجے (شام کے ساڑھے سات بجے) کلکتہ اتریں تو افطار کس وقت کریں۔ اس پرواز میں غالبًا سورج طیارہ والوں کو راستے میں ڈوبتا نظر آ چکا ہوگا۔ فرض کریں چھ بجے غروب ہوا تو ان مسافروں کا روزہ صرف چھ گھنٹے کا ہوا اور اگر کلکتہ سے لندن روانہ ہوں تو سات گھنٹے کی پرواز کے بعد لندن میں اس وقت صبح کے ساڑھے آٹھ بجے ہوں گے اور روزہ افطار کرنے کے لئے مزید ساڑھے نو گھنٹے انتظار کرنا ہوگا تو یہ روزہ بے حد طویل ہو جائے گا۔ اب اگر منزل مقصود کے وقت کا لحاظ رکھا جائے تو یا تو روزہ غیر معمولی چھوٹا یا غیر معمولی طور پر بڑا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کے خیال میں اس معاملے میں منزل روانگی کے وقت کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ بعض مقامات کے سفر میں تو یہ چوبیس گھنٹوں اور اس سے بھی زیادہ طویل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب نے منزل روانگی کے بارے میں فتویٰ دیا۔ (258)

حوالہ جات

1۔ Reconstruction of religious thought in Islam, Iqbal Academy, P.117

2۔ Ibid

3۔ Ibid, P.118

4۔ بریلوی، عبادت، ڈاکٹر، قومی زندگی، علامہ اقبال، جشن اقبال نمبر، اورنٹیل کالج میگزین لاہور، دسمبر 1977ء

5۔ عطا اللہ، شیخ، اقبالنامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، حصہ اول، ......شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، ص 50

6۔ ......ایضاً......، ص 147

7۔ Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.77,78

8۔ پھلواروی، جعفر، مولانا، اقبال اور فقہ جدید کی تدوین، مقالات یوم اقبال 1967ء، اقبال کونسل کراچی، ص 140

9۔ ......ایضاً......

10۔ راہی، اختر، اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، ص 182

11۔ قومی زندگی، جشن اقبال نمبر، اورنٹیل کالج میگزین لاہور، ص 33

12۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.129

13۔ مسعود، خالد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور اجتہاد، مطبوعات حرمت راولپنڈی، 1985ء، ص 135

14۔ اقبال، علامہ، محمد، ضرب کلیم، کلیات اقبال، اردو لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1975ء، ص 168

15۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.129

16۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 148

17۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.129

18۔ ضرب کلیم، ص 537

19۔ ......ایضاً......، ص 523

20۔ بال جبریل، آزادی افکار، ص 560

21۔ اسرار خودی، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1990ء، ص 125

22۔ ......ایضاً......

23۔ ......ایضاً......،ص 124

24۔ ضرب کلیم،کلیات اقبال،ادارہ اہل قلم، ہما بلاک علامہ اقبال ٹاؤن لاہور،ص 534

25۔ ......ایضاً......،ص 672

26۔ ......ایضاً......،ص 171

27۔ ضرب کلیم،کلیات اقبال،شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،ص 679

28۔ اقبال،علامہ، بانگ درا،حصہ اول، 1905ء تک،کلیات اقبال،مرتب احمد رضا،ادارہ اہل قلم ہما بلاک علامہ اقبال ٹاؤن لاہور،ص 133

29۔ ضرب کلیم،شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،ص 679

30۔ بحوالہ مقدمہ ترجمہ فتاویٰ عالمگیری، ج 1،ص 31

31۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.118

32۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں،ص 189

33۔ برنی،مظفر حسین،کلیات مکاتیب اقبال،خط بنام ظفر علی خان، 1920ء،جلد 4،حصہ دوم

34۔ اقبال کا تصور اجتہاد بحوالہ شاطبی،الموافقات،ص 168

35۔ قومی زندگی،جشن اقبال نمبر،ص 33

36۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.120

37۔ اقبال،جاوید،ڈاکٹر،زندہ رود،ص 444

38۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.124

39۔ اقبال کا تصور اجتہاد،بحوالہ بیضاوی،منہاج الوصول إلیٰ علم الاصول،ص 166

40۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.131

41۔ ibid

42۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.133

43۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں،ص 187

44۔ ......ایضاً......،ص 181, 182

45۔ ......ایضاً......،ص 191

46۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.136

47۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص186

48۔ Reconstruction of religious thought in Islam, P.137

49۔ اقبالنامہ، حصہ اول، ص132

50۔ ......ایضاً......

51۔ Reconstruction of religious thought in Islam, P.139

52۔ ibid, P.140

53۔ ibid, P.141

54۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص187

55۔ اقبال اور فقہ کی تدوین جدید، مولانا جعفر پھلواروی، مقالات یوم اقبال، اقبال کونسل کراچی، ص137

56۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص189

57۔ زندہ رود، ڈاکٹر جاوید اقبال، ص706

58۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص199

59۔ ......ایضاً......، ص200

60۔ جشن اقبال نمبر، اورنٹیل کالج میگزین، ص35

61۔ مکاتیب اقبال، مظفر حسین برنی، ج4، حصہ اول، ص158

62۔ زندہ رود، ڈاکٹر جاوید اقبال، ص678

63۔ ......ایضاً......، ص425

64۔ ......ایضاً......

65۔ قومی زندگی، جشن اقبال نمبر، ص35

66۔ ......ایضاً......، ص34

67۔ Muslim Commuity A Sociological Study, Iqbal Academy, P.12

68۔ زندہ رود، ص625، بحوالہ صحیفہ اقبال نمبر، حصہ اول، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص228

69۔ اقبال شخصیت، افکار و تصورات مطالعہ کا نیا تناظر، ڈاکٹر سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 2003ء، ص212

70۔ علم الاقتصاد، علامہ اقبال، اقبال اکیڈمی لاہور پاکستان، 1977ء، ص10

71۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 203 تا 210

72۔ الهدایہ، کتاب النکاح، المکتبہ العربیہ دستگیر کالونی کراچی 38، ص 328

73۔ فتاویٰ عالمگیری، کتاب نکاح (باب نکاح کفار)، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، طبع اول، 1989ء، ص 259

74۔ عبدالرحمٰن الجزیری، کتاب الفقہ علیٰ مذاہب اربعہ، کتاب النکاح (باب حکم المرتد لمن دینه من الزوجین) جلد چہارم، داراحیاء التراث العربی بیروت لبنان، الطبقہ السابعہ، 1406ھ۔1986ء

75۔ ......ایضاً......ص 224

76۔ Reconstruction of religious thought in Islam, P.134

77۔ اسلام کا تصور اجتہاد، ص 215

78۔ ......ایضاً......ص 216 تا 224

79۔ خالد مسعود، ڈاکٹر، اسلام کا تصور اجتہاد، ص 224

80۔ بحوالہ Speaches Writings and Statements on Iqbal, Compiled and edited by Latif Ahmad Sherwani, Iqbal Academy Pakistan, 2005, P.138

81۔ Ibid, P.140-142

82۔ Ibid, P.153

83۔ Ibid, P.153, 154

84۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.122

85۔ Ibid, P.138

86۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 216 تا 224

87۔ ......ایضاً......ص 234, 235

88۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں

89۔ پارلیمنٹ اور تعبیر شریعت (علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کے تناظر میں)، حافظ عبدالرحمٰن مدنی، مقالات اجتماعی اجتہاد (تصور ارتقاء اور عملی صورتیں)، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء، ص 114

90۔ اجتہاد اور تعبیر شریعت اختیار کا مسئلہ (پارلیمنٹ اہل یا علماء)، مولانا حافظ صلاح الدین، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء، ص 171

91۔ ......ایضاً......ص 141

92۔ امینی، تقی، علامہ، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی، ص242, 243

93۔ ایضاً، ص248

94۔ ایضاً، ص250

95۔ ایضاً، ص357 تا362

96۔ ولی اللہ، شاہ دہلوی، عقد الجید فی ادلھا الاجتہاد والتقلید، ص4

97۔ اجتہاد، ص244

98۔ ایضاً، ص245

99۔ ایضاً، ص251

100۔ ایضاً، ص100

101۔ ایضاً، ص253

102۔ ایضاً، بحوالہ نورالانوار، ص310

103۔ ایضاً، ص23

104۔ ایضاً، ص250

105۔ ایضاً، ص364

106۔ امینی، تقی، علامہ، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی، 1991ء، ص83, 84

107۔ اجتہاد، ص40

108۔ ایضاً، ص37

109۔ امینی، تقی، علامہ، اسلام اور جدید دور کے مسائل، قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی، ص77

110۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص77

111۔ ایضاً، ص106, 107

112۔ امینی، تقی، علامہ، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی، ص282

113۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص74

114۔ ایضاً، ص97

115۔ اجتہاد، ص140

116۔ ایضاً، بحوالہ تقی الدین تیمیہ، القیاس فی الشرع الاسلام، ص 141

117۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص 125

118۔ السرخسی، محمد بن احمد، ابی السہل، المبسوط، مطبع السادہ مصر، 1324ھ، ج 10، ص 145

119۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص 190

120۔ ایضاً، ص 191

121۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 74

122۔ اجتہاد، ص 362

123۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 96

124۔ ایضاً، ص 69

125۔ اجتہاد، ص 188

126۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص 192

127۔ اجتہاد، ص 196

128۔ امینی، تقی، علامہ، احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت، الفیصل ناشران وتاجران کتب اردو بازار لاہور، ص 100

129۔ طٰہٰ: 51

130۔ احکام شرعیہ، ص 115

131۔ ایضاً، ص 137

132۔ اجتہاد، ص 233

133۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص 228

134۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 74

135۔ ایضاً، ص 324

136۔ ایضاً، ص 98

137۔ ایضاً، ص 99

138۔ اجتہاد، ص 211 تا 215

139۔ ایضاً، ص 361, 362

140۔ ابی عیسیٰ بن عیسیٰ، الترمذی، جامع الترمذی، کتاب الحدود، باب درء الحد، فاروقی کتب خانہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، ص 171

141۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، ص 77, 78

142۔ ایضاً، ص 81

143۔ الماوردی، احکام السلطانیہ بحوالہ احکام شرعیہ، ص 83

144۔ احکام شرعیہ، ص 177

145۔ ایضاً، ص 183

146۔ ایضاً، ص 234

147۔ ایضاً، ص 237

148۔ ایضاً

149۔ ایضاً، ص 240

150۔ اصفہانی، راغب، امام، المفردات القرآن، ندیم مرعشی، المکتبۃ المرتضویہ اخیار الآثار، ص 493

151۔ John Austin: Lectures on Jurisprudence, Ed.k, Campbell, 3rd Edition, London, Muray-1911, Vol P.790

152۔ Encyclopedia Americana, Article on Property, New York, Vo.xxii, P.660

153۔ البقرہ:188

154۔ النساء:32

155۔ قشیری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من قصد اخذ المال، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص 81

156۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب المظالم والقصاص، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص 332

157۔ امینی، تقی، علامہ، اسلام کا زرعی نظام، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص 17

158۔ ایضاً، ص 44 تا 56

159۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 105 تا 109

160۔ اسلام کا زرعی نظام، ص

161۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 103

162۔ ایضاً، ص 115

163۔ اسلام کا زرعی نظام، ص 98

164۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 130

165۔ ایضاً، ص 131

165-A۔ ایضاً

166۔ ابن الماجشون، الجامع الاحکام الاصول، ج 2، ص 25، بحوالہ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 133

167۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، مولانا، معاشیات اسلام، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ص 408 تا 412

168۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 221

169۔ ایضاً، ص 222

170۔ ابن عابدین، محمد امین الشہیر، ردالمختار، کتاب الجہاد، باب المستامن من فضل استئمان الکافر، ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل کراچی، ص 119

171۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 202

172۔ ایضاً، ص 205

173۔ عقدالتامین، بحوالہ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 52

174۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 220

175۔ السجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابوداؤد، کتاب الخراج والفئی والامارہ، باب فیما یلزم الامام من امر الرعیہ، رقم الحدیث 2948، دارفکر بیروت، المجلد الثانی، ص 17

176۔ سنن ابوداؤد، کتاب النکاح، باب الولی، المجلد الثانی، رقم الحدیث 2082، ص 463

177۔ ترمذی، ابوعیسیٰ بن عیسیٰ، جامع الترمذی، ابواب الفرائض، باب ماجاء فی میراث المال، فاروقی کتب خانہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، المجلد الثانی، ص 31

178۔ الانفال: 60

179۔ ابی بکر، احمد بن الحسین، البیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الوکالہ، باب التوقیل فی المال وطلب الحقوق والتراتیب الاداریہ، ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، المجلد السادس، ص 80

180۔ صحیح بخاری

181۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص 259, 258

182۔ مغرب میں دعوت اسلام ...... ڈاکٹر حمیداللہ کی کوششوں کا ایک جائزہ، محمد ارشد، فکر ونظر، ڈاکٹر محمد حمیداللہ نمبر، اپریل تا ستمبر 2003ء، ص 335،

183۔ خطبات بہاولپور، ڈاکٹر حمید اللہ، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 1997ء، ص 97

184۔ ......ایضاً......، ص 99

185۔ ......ایضاً......، ص 124

186۔ ......ایضاً......، ص 143

187۔ نگارشات ڈاکٹر حمید اللہ، محمد عالم مختار حق، بیکن بکس اردو بازار لاہور، 2004ء، ص 245

188۔ ......ایضاً......، ص 245, 246

189۔ **الاجتهاد فی عصر الصحابه، ڈاکٹر حمیداللہ، الدراسات الاسلامیه، مجله الاسلامیه العلمیه، مجمع البحوث الاسلامیه، الجامعه الاسلامیه اسلام آباد، یولیو۔ ستمبر 1984ء، ص 30**

190۔ نگارشات، ص 401, 402

191۔ خطبات بہاولپور، ص 137

192۔ ......ایضاً......، ص 139

193۔ ......ایضاً......، ص 87

194۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے خطوط بنام ڈاکٹر احمد خان، فکر ونظر، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، خصوصی اشاعت اسلام آباد، اپریل تا ستمبر 2003ء، شمار 1,4، ص 481

195۔ خطبات، ص 47

196۔ خطبات، ص 331

197۔ مغرب میں دعوت اسلام، ڈاکٹر حمید اللہ کی کاوشوں کا جائزہ، محمد ارشد۔ فکر ونظر، ایضاً، ص 337

198۔ غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، بیسویں صدی کے ممتاز ترین محقق، دنیائے اسلام کا تابندہ ستارہ، مرتبہ سید قاسم محمود، بیکن بکس لاہور، 2003ء، ص 40

199۔ خطبات بہاولپور، ص 41

200۔ رندھاوا، خالد ظفر اللہ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی خدمات حدیث، مجلّہ معارف اسلامی، بیاد ڈاکٹر حمید اللہ، ص 62، بحوالہ

Muhammad Hamidullah, The Prophet's establishing a state and his succession, Islamabad, 1408ھ/1988ء. P.12

201۔ نقوش، ج 2، ص 628

202۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی ارمغان علمی، مجلّہ فکر و نظر، خصوصی اشاعت ڈاکٹر محمد حمید اللہ، اسلام آباد، اپریل تا ستمبر 2003ء، شمارہ 4 ,1، ص 322

203۔ خطبات، ص 295 تا 297

204۔ الاجتھاد فی عصر الصحابہ، ص 24

205۔ خطبات، ص 88

206۔ خطبات، ص 97

207۔ خطبات، ص 136

208۔ خطبات، ص 139 ,138

209۔ خطبات، ص 88

210۔ خطبات، ص 88

211۔ الاجتھاد فی عصر الصحابہ، ص 25

212۔ خطبات، ص 148 ,147

213۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، اردو اکیڈمی سندھ کراچی، طبع ششم، 1983ء، ص 19

214۔ خطبات، ص 56

215۔ خطبات، ص 89

216۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے خطوط بنام ڈاکٹر احمد خان، احمد خان، ڈاکٹر، مجلّہ فکر و نظر، ص 464

217۔ خطبات، ص 90

218۔ الاجتھاد فی عصر الصحابہ، ص 25

219۔ شمس، ہمایوں عباس، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور (تعارف اور مشہور روایات کا تنقیدی جائزہ)، مجلّہ المعارف اسلامی (بیاد ڈاکٹر محمد حمید اللہ)، ص 382, 381

220۔ الانعام: 90

221۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، ص 56, 55

222۔ خطبات، ص 147

223۔ خطبات، ص 97

224۔ مؤلف، محمد عالم مختار حق، نگارشات ڈاکٹر حمید اللہ، ص 296 تا 297

225۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، معاقل اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، بار دوم، 2001ء، ج 21، ص 283

226۔ ......ایضاً......، ص 284

227۔ خطبات، ص 55

228۔ معاقل، ص 288

229۔ معاقل، ص 288, 289

230۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، سیرت طیبہ کا پیغام عصر حاضر کے نام، نگارشات، محمد عالم مختار حق، ص 240, 241

231۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، قرآنی تصور مملکت، مجلّہ فکر ونظر، ایضاً، ص 500

232۔ خطبات، ص 426

233۔ سیرت طیبہ کا پیغام، نگارشات، ص 247

234۔ نگارشات، ص 248

235۔ الھندی، علاء الدین، علی، المتقی بن حسام الدین، کنز العمال، کتاب النکاح، مطبوعہ نشر السنہ ملتان، ج 16، ص 117

236۔ حمید اللہ، سیرت طیبہ، نگارشات، ص 252

237۔ ......ایضاً......، ص 252

238۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تفہیم البخاری، کتاب اللباس، باب عذاب المصورین یوم القیامۃ، حدیث نمبر 5949، ج سوم، ص 312

239۔ محمد ارشد، ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے چند غیر مطبوعہ خطوط، مجلّہ معارف اسلامی بیاد ڈاکٹر حمید اللہ، ص 9

240۔ خطبات، ص 385, 386

241۔ نگارشات، ص 252

242۔ خطبات، ص 252

243۔ ......ایضاً......

244۔ ......ایضاً......، ص 253, 254

245۔ ......ایضاً......، ص 119, 420

246۔ نگارشات، ص253

247۔ خطبات، ص420

248۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے چند غیر مطبوعہ خطوط، محمد ارشد، معارف اسلامی، ص478

249۔ سنن ابوداؤد، باب امامۃ النساء، حدیث نمبر 588, 589، اسلامی اکادمی، 17 اردو بازار لاہور، ص250,249، 1983ء

250۔ نگارشات، ص66

251۔ ......ایضاً......

252۔ خطبات، ص388

253۔ نگارشات، ص251

254۔ فکر و نظر، ص192، بحوالہ خطبات، ص121, 123

255۔ نگارشات، ص298

256۔ ......ایضاً......، ص309

257۔ خطبات، ص394

258۔ نگارشات، ص296, 297

باب چہارم

اجتہاد سے متعلق جدت پسند رجحان کا جائزہ

بیسویں صدی عیسوی میں برصغیر میں فکر کے ارتقاء کے حوالے سے زیر نظر باب میں اجتہاد کے متعلق جدت پسند رجحان کا جائزہ لینا مقصود ہے۔اس باب میں ان مفکرین کے افکار کا جائزہ لیا جائے گا جنہوں نے نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے جدت کا مظاہرہ کیا۔اس سلسلے میں اس باب میں دو مفکرین کا انتخاب کیا گیا ہے جن میں:

1۔ جناب ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور

2۔ جناب جاوید غامدی

شامل ہیں۔

1۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور اجتہاد

ڈاکٹر فضل الرحمٰن ایک علمی شخصیت ہیں مختلف دینی معاملات میں ان کی اپنی مستقل آراء ہیں جو کہ ان کا زاویہ نگاہ متعین کرتی ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب کا جو عرصہ (انگلینڈ آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ 1946 تا 1949 اور ڈرھم یونیورسٹی میں 1950 سے 1958 تک فلسفہ کے استاد اور اس کے بعد میکگل کینیڈا میں وقت گزارنے کے بعد) اسلام آباد کے اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ میں گزارا (1962 تا 1968) اس میں اجماع اجتہاد اور سود جیسے موضوعات پر کچھ مقالات لکھے جن پر قدامت پرست طبقہ کی طرف سے شدید ردعمل ظاہر ہوا جس کی وجہ سے وہ پاکستان چھوڑ کر امریکہ چلے گئے جہاں 1969 سے 1988 تک شکاگو یونیورسٹی میں پروفیسر کے عہدے پر کام کرتے رہے اور یہیں وفات پائی۔ وفات کے وقت وہ اپنی کتاب Revival and Reform in Islam پر کام کر رہے تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے 8 کتب لکھیں اور کم وبیش ان کے 74 مقالے ملکی و غیر ملکی رسائل میں شائع ہوئے اور 20 کے قریب مقالے انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی، انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام اور انسائیکلوپیڈیا ریلیجنز اینڈ ایتھکس میں شامل کیے گئے۔ ڈاکٹر صاحب عربی، انگریزی، فارسی زبانوں کے عالم ہونے کے علاوہ جرمن، فرانسیسی، کلاسیکی، یونانی اور لاطینی زبانیں بھی جانتے تھے۔ ان کی علمی وقعت کے حوالے سے ان کے ایک مترجم لکھتے ہیں:

> ''ان کے اس سارے کام کو دیکھتے ہوئے میں سمجھتا ہوں کہ اس صدی میں ان جیسا عالم، مفکر اور محقق اسلام کو شاید ہی میسر آیا ہو''۔ (1)

اجتہاد کے حوالے سے گو ان کا کام مقدار میں بہت زیادہ تو نہیں ہے مگر جو فکر انہوں نے دی ہے وہ بغور مطالعے کی متقاضی ہے۔ اپنی کتب Islam and Modernity اور Islamic Methodology in History میں انہوں نے خصوصاً اپنے نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے اس کے علاوہ کچھ آرٹیکل جو Islamic Studies اور Shariah Perspective میں شائع ہوئے ذیل میں ان کی روشنی میں ان کے نظریہ کو واضح کیا جائے گا۔

ا۔ اجتہاد کا دائرہ کار

ڈاکٹر صاحب کی رائے میں اسلام کے نظام میں بنیادی حیثیت قرآن کو حاصل ہے۔ اس اہمیت پر ڈاکٹر صاحب اتنا زور دیتے ہیں کہ اس کے لئے وہ قرآن کی تفسیر بھی من حیث المجموع کرنے پر زور دیتے ہیں اور ان کی رائے میں اسلامی تاریخ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کا ٹکڑے ٹکڑے کر کے یا سرسری طور پر یا خارجی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جاتا رہا ہے مگر ان کے خیال

میں قرآن کے معنی کو مجموعی طور پر اور مخصوص حالات میں دی جانے والی مخصوص ہدایات کی روشنی میں سمجھا جائے ۔ پھر ان جوابات کو عام معاشرتی اخلاقی مقاصد کے بیان کے طور پر پیش اور پھر ان مقاصد کے تحت نئے مسائل حل کئے جائیں اس دوسری حرکت کو وہ اجتہاد کہتے ہیں۔

> The intellectual endeavor of Jihad including the intellectual elements of both the moments-past and present- is technically called Ijtihad, which means the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past contaning a rule and to alter the rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new situation. This definition itself implies that a text or precedent can be generalized as a principle and that can be formulated as a new rule. (2)

یعنی عقلی جہاد جس میں حرکت کی دونوں جہتوں کے تعقلی عناصر شامل ہوتے ہیں اسے تکنیکی طور پر اجتہاد کہا جاسکتا ہے جس کے معنی ہیں قرآن کی کسی نص یا ماضی کی کسی نظیر کو جس کے اندر ایک قانون موجود ہو سمجھنے کی کوشش کرنا اور اس کے اندر موجود قانون کو وسیع کرتے ہوئے یا محدود کرتے ہوئے یا کسی دوسری طرح سے اس میں ردوبدل کرتے ہوئے اس طرح سے تبدیل کرنا کہ ایک ایک نئی صورتحال ایک نئے حل کے ذریعے اس کے دائرے میں سما جائے۔ خود یہ تعریف اپنے اندر یہ مفہوم رکھتی ہے کہ کسی نص یا نظیر کو بطور ایک اصول کے عمومی صورت دی جا سکتی ہے اور وہ اصول پھر بطور ایک نئے قانون کے تشکیل دیا جاسکتا ہے۔

مگر اس تعریف کے ساتھ ڈاکٹر صاحب اجتہاد اور تعبیر نو میں فرق بھی کرتے ہیں اپنے مضمون Ijtihad Challanges and Responses میں لکھتے ہیں کہ اجتہاد کے بارے میں بہت سے غلط تصورات رائج ہو چکے ہیں۔ اس کا مقصد قرآن و حدیث کے احکامات میں ایسی تبدیلیاں کرنا ہرگز نہیں ہے جن کے ذریعے ان پر عمل کرنا آسان بنایا جا سکے۔ بلکہ اجتہاد کا مقصد فرد اور معاشرے میں ایسی تبدیلی لانا ہے جو قرآن و سنت سے مطابقت رکھتے ہوئے حالات کے تقاضے پورے کرے۔

> Many exponents of Ijtihad fail to understand and appreciate that Islam is not a weather clock which turns its with the slap of every

gust of the wind of change. Islam's mission on the contrary is to change the individual, society and the entire world in consonance with the immutable values and universally valid norms of conduct enshrined in the divine imperatives and injunctions of Quran and Sunnah that form the constants of Islam which even the holy Prophet is not entitled or empowered to change. (3)

ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک نصوص کی روح سے قواعد اخذ کرنے کی ضرورت ہے بہ نسبت لفظی پیروی کے لہٰذا وہ اسلامی شرعی لٹریچر میں اجتہاد کے ذریعے فقہاء نے جو راہیں نکالیں ان خطوط پر مزید کام کی ضرورت ہے۔ لکھتے ہیں ان کے نزدیک معاشرتی ضرورت اور مصلحت جیسے اصولوں سے مسلم حکمرانوں نے فائدہ بھی اٹھایا مگر ان اصولوں کی وسعت کو روبہ عمل لانے کی بجائے حکمرانوں نے ریاست کا اپنا بنایا ہوا قانون بھی لاگو کیا جو نہ تو اسلامی تھا اور نہ لادینی۔ ان حالات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

There was nothing inherently wrong with these two principles themselves provided their actual application has been reasoned on Shariah bases but when rulers began to feel free to promulgate their own laws, based on the principles of social necessity and public interest in the absence of any reformulation or rethinking of Islamic law the results were disasters for Islamic law itself. What was required but never achieved was a constant reformulation and expansion of Islamic law that would have preserved its integrity and efficacy. (4)

گویا کہ معاشرتی ضروریات اور مصالح عامہ کے تحت جو اصول لاگو کیے گئے اگر ان کی عقلی توجیہ شرعی بنیادوں پر کی جاتی تو اس میں کوئی خرابی نہ ہوتی مگر ایسا نہ ہونے کی وجہ سے نتائج اسلامی قانون کے لئے تباہ کن ثابت ہوئے مگر اس کے باوجود بھی اصل ضروری کام یعنی اسلامی قانون کو اس کی سالمیت اور سودمندی بحال رکھتے ہوئے نئی شکل دینے اور اس کی توسیع کرنے کا کام نہ کیا گیا۔ یعنی انتہائی ضرورت کے باوجود اجتہاد روبعمل نہ لایا گیا۔ ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے دروازہ کے بند ہونے کو بھی تسلیم نہیں کرتے بلکہ زوال اور جمود کا سبب یہ بتاتے ہیں:

The gate of Ijtihad never formally closed but that a gradual contraction of thinking occurred over a period of several centuries. Through various causes and that hence the treatment of Ijtihad in the justice literature became rather formal even at the hands of liberal medieval thinkers. (5)

گویا کہ اجتہاد کی روح کے بجائے محض ظاہری ذکر رہ جانے کی وجہ سے زوال کی صورت ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب اس کتاب میں آگے چل کر اقبال کے حوالے سے یہ بتاتے ہیں کہ امت مسلمہ میں اجتہاد کی بندش کی ایک وجہ فقہی نظام کے مفصل طور پر مدون اور مرتب ہو جانے کے بعد اس کو دوام بخشنے کی خواہش تھی اور یہ خواہش پوری تو ہوتی مگر اجتہاد رک گیا اور اجتہاد رک جانے کی وجہ سے معاشرے کی نشوونما بھی رک گئی لکھتے ہیں:

After the destruction of Baghdad caliphate and the breakup of the political unity of the muslim world the religious movement concentrated all the mare on ensuring the unity of the Ummah through law and other institutions. Such unity has no doubt reigned in the muslim world but at the cost of inner growth as the muslim world suddenly discovered under the impact of the foreign powers during the eighteenth and nineteenth centuries. But a theoretical level the door of Ijtihad has always remained open and no jurist has ever closed it. (6)

۲۔ اجتہاد کی اہلیت

ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی اہلیت کے بارے میں بھی وسیع نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک شرائط اجتہاد کا پورا کرنا مشکل نہیں ہے لکھتے ہیں:

Theoretically speaking the conditions of Ijtihad are not after all too difficult of attainment". (7)

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اجتہاد نہایت ضروری ہے۔ اجتہاد آنحضرت ﷺ کے لئے بھی ضروری تھا اور عام مسلمانوں کے لئے بھی ضروری ہے۔ البتہ مختلف لوگوں کی استعداد کے مطابق ان کے اجتہاد کی مختلف قسمیں ہوں گی۔

"So far as the ordinary muslim is concerned it will be of varying of qualities due to the capacities of people but the important point to note is that every body must exert itself". (8)

ڈاکٹر صاحب کے مطابق ہر شخص کو اجتہاد کرنا چاہئے اور اس کے بعد خود ہی عملی صورت کا ذکر کرتے ہیں کہ ایسے بہت سے لوگ ہوں گے جن میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوگی تو ایسے لوگوں کے لئے بھی وہ اتنی اہلیت ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ تقلید کے لئے بھی اپنے مناسب حال قابل تقلید آراء کا انتخاب کرسکیں۔ ڈاکٹر صاحب امام شافعی، شاطبی اور آمدی کے حوالے بھی دیتے ہیں اور ان کی آراء کے کچھ فرق کو بیان کرتے ہیں اور پھر اپنی رائے ثابت کرتے ہیں کہ عام انسان مجتہد مطلق نہ ہو مگر اس میں ترجیح دینے کی اہلیت ضرور ہونی چاہئے اور اس نقطۂ نظر کی تائید کے لئے کچھ آگے چل کر وہ یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ عدل اور اخلاقی شعور کی انسانی صلاحیتیں اگر انہیں صحیح طریقے سے بروئے کار لایا جائے تو بہت کافی ہیں البتہ غلطی سے ماوراء نہیں ہیں۔

The only cure for this contradiction and for a smooth inhibited development of law and thought in general is to evince a healthy faith in the fact that the human faculties of reason and moral perception are adequate enough if exercised well although never beyond error. (9)

مجتہد کے لازمی اوصاف پر بھی بحث ہوتی آئی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس بحث کی تاریخ بھی ذکر کی ہے۔ مختلف علماء کے درج ضروری علوم کا ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقلی استعداد، استنباط کا ملکہ اور ضروری دینی علوم، لسانیات، عقلی علوم کے علاوہ اخلاقی کردار کی شرائط ذکر کی جاتی ہیں مگر ڈاکٹر صاحب ان سب کو اس طرح لازم قرار نہیں دیتے۔ لکھتے ہیں:

But when one closely examine this list and its contents, it does not seems etc us an over requirement of course for the earliest mujtahids in Islam these disciplines do not exist there where very few materials that they had to study because materials did not exist in their days and in fact it is they and their successors who have created these materials. As history progress and the muslims raced from the original source, their task in one sense becomes weighter. (10)

یعنی ڈاکٹر صاحب اسلامی تاریخ کے سارے مواد کو اجتہاد کی اہلیت میں شامل نہیں کرنا چاہتے کیونکہ قرون اولیٰ میں ایسا کوئی مواد نہ تھا جس کی وجہ سے ان کے لئے اجتہاد اتنا مشکل نہ تھا۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی ضروری شرائط کے علاوہ اخلاقی اور تاریخی شرائط کو اہلیت کے لئے ضروری خیال نہیں کرتے اور یوں اس کو آسان کرتے ہیں بلکہ اپنے ایک مضمون میں وہ کہتے ہیں کہ یہ بات ناقابل فہم ہے کہ علماء جو لوگوں سے اجتہاد کا حق چھین لیتے ہیں وہ کس بنیاد پر ایسا کرتے ہیں اور کس نے انہیں یہ حق دیا یا یہ کہ یہ بات کیسے طے ہوگئی کہ اگر کوئی اجتہاد کرنا چاہے تو وہ کس سے اجازت لے۔ لکھتے ہیں:

> As a matter of fact if that ordinary muslim is competent enough to interpret the basic texts of Islam, meaning thereby, that he has so mastered the Quranic exegetical sciences, the disciplines of Hadith, and the literature of Fiqh that on the basis of original texts he is able to form his opinion independently he does not need the approval of anyone else to undertake the task of interpretation. (11)

۳۔ اجتہاد کے ذریعے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

ڈاکٹر صاحب نصوص سے اخذ و استفادے کے لئے جو طریق کار متعین کرتے ہیں اس میں بڑی حد تک حالات و زمانہ کی رعایت داخل ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب یہ رائے رکھتے ہیں کہ قرآن وسنت کی لفظی پیروی کی بجائے ان سے عمومی اصول اخذ کرنے چاہئیں اور اس استنباط میں درپیش مسئلہ کی جزئیات کے حوالے سے ہدایات میں فرق آ جائے گا۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کے منہج کے اندر نصوص میں بڑی حد تک لچک پیدا ہو جاتی ہے لکھتے ہیں:

> The process of interpretation proposed here consists of a double movement from the present situation to the Quranic times then back to the present ---------- first step of the two movements mentioned above then consists of two steps. First one must understand the impact and meaning of a given statement by studding the historical situation or problem to which it was the answer of course before coming to the study of the specific texts in the light of specific situations a general study of the

macro-situation in term of society, religion customs and institutions indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Macca not excluding the person Byzantine wars will have to be made. The first step of the first movement, then, consist of understanding the meaning of the Quran as a whole as well as in terms of the specific tenets that constitute responses to specific situations the second step is to generalize these specific answers and enunciate them as statements of general moral social objectives that can be "distilled" from specific texts in light of socio historical back ground and the often stand ration as legis the record is to be farm this general views to the specific view that is to be formulated and realized now that is the general has to be embodied in the present concert socio historic context. (12)

یعنی قرآن کی تشریح وتعبیر کا جو طریق یہاں تجویز کیا جا رہا ہے وہ دوہری حرکت پر مشتمل ہے۔ ایک موجودہ صورتحال سے قرآن کے زمانے تک اور دوسری اس زمانے سے چل کر دور حاضر تک .... جن دو حرکات کا ذکر ہوا ان میں سے پہلی حرکت دو مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا یہ کہ ایک آیت کے معنی ومفہوم کو اس تاریخی صورتحال یا اس مسئلہ کے مطالعے سے سمجھا جائے جس کا وہ آیت جواب تھی یہ البتہ ضروری ہوگا کہ حالات کی مخصوص صورتوں کی روشنی میں ان مخصوص متون کا مطالعہ کرنے سے پہلے ایک وسیع اور مجموعی صورتحال کا عام مطالعہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اسلام کی آمد کے موقع پر خصوصیت کے ساتھ مکہ اور اس کے اطراف میں مذہبی معاشرے، رسوم ورواج اور اداروں بلکہ عرب میں بحیثیت مجموعی زندگی کا حال کیا تھا۔ چنانچہ پہلی حرکت کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ قرآن کے معنی کو مجموعی طور پر بھی سمجھا جائے اور ان مخصوص ہدایات کی روشنی میں بھی جو حالات کی خاص صورتوں کے جواب میں دی جاتی ہیں۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ان مخصوص جوابات کو ایک عمومی صورت دی جائے اور ان کو ایسے عام اخلاقی معاشرتی مقاصد کے بیان کے طور پر پیش کیا جائے جو سماجی تاریخی پس منظر اور قانونی دلیلوں کی روشنی میں خاص آیات سے اخذ کئے جاسکتے ہیں .... دوسری حرکت اس عمومی منظر سے اس مخصوص منظر کی طرف ہوتی ہے جسے اب تشکیل دیا جانا ہے مطلب یہ کہ عمومی اصولوں اور قدروں کو موجودہ تاریخی معاشرتی حالات پر منطبق کرنا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی اپنی تحریر یہ واضح کررہی ہے کہ اس تناظر میں حالات کے حوالے سے کتنی لچک کی گنجائش نکلتی ہے۔

۴۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا منہج استدلال

ڈاکٹر فضل الرحمٰن استدلال کے منہج کے حوالے سے اسلامی روایت سے منفرد رائے رکھتے ہیں۔ سنت اجماع اور اجتہاد کے حوالے سے انہوں نے جو آراء ذکر کیں ان کے باعث ان کے خلاف جو ردعمل ہوا وہ کافی شدت اختیار کر گیا۔ نتیجتاً وہ پاکستان سے مستقل طور پر چلے گئے۔ ذیل میں ان کا طرز استدلال ذکر کیا جائے گا۔

(الف) قرآن سے استدلال کا منہج

ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے حوالے سے قرآن ہی پر بنیادی طور پر انحصار کرتے ہیں مگر اس سلسلے میں وہ اپنا مخصوص نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ قرآن سے استنباط کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب قرآن کی روح کے فہم پر زور دیتے ہیں۔ اس ضمن میں شان نزول کو بھی ضروری سمجھتے ہیں لیکن ان کی رائے میں شان نزول کو جس طرح بیان کیا گیا ہے وہ بہت متضاد اور گڈمڈ ہے۔ شان نزول کی اہمیت جاننے کے باوجود بوجوہ ان کے مطابق مفسرین اس کو واضح طور پر نہ سمجھ سکے لکھتے ہیں:

> Instead they enunciated might have been occasioned by a certain situation it is nevertheless universal in its general application. This principal is soul enough provided it by an injunction the value underlying that injunction not merely its literal wording but the value can be yielded only by understanding well not only the language but above all the situational context of a given injunction. This however was generally not done as I have just said the real significance of the occasions of the revelation was not realized. (13)

ڈاکٹر صاحب شان نزول کے درست فہم کے ذریعے قرآنی تعلیمات کے عموم کے اخذ کرنے پر زور دیتے ہیں اور پھر اس عموم سے جو قواعد حاصل ہوں ان قواعد سے ہر زمانے کے حالات کے مطابق حل نکالے جائیں جیسا کہ حوالہ نمبر 12 میں ڈاکٹر صاحب کا ایک طویل اقتباس ذکر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس طریقے کو دوہری حرکت کا نام دیتے ہیں:

> In building any genuine and viable Islamic set of laws and institution these has to be a two fold movement. First one must move from the concrete case treatment of the Quran taking the

necessary and relevant social conditions of that time into account to the general principle upon which the entire teaching converges second from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant social conditions now obtaining. (14)

یعنی اسلامی قواعد اور قوانین کا ایک پائیدار مجموعہ تیار کرنے کے لئے دوطرفہ حرکت ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ انسان یہ سفر وہاں سے شروع کرے جہاں قرآن حقیقی واقعات سے نمٹتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ اس زمانے کے خاص معاشرتی حالات کو ذہن میں رکھے۔ اور پھر ان عام اصولوں کی طرف نکل آئے جن پر وہ پورا حکم آ کر مرتکز ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس عام سطح سے چل کر انسان خاص قانون سازی کی طرف جائے اور ایسا کرتے ہوئے وہ آج کل کے ضروری اور متعلقہ معاشرتی حالات کو ذہن میں رکھے۔ اس طرح ڈاکٹر صاحب یہ رائے رکھتے ہیں کہ لفظی تعمیل والے احکامات قرآن میں بہت کم ہیں۔

"But still the strictly legislative portion of the Quran is relatively quite small". (15)

قرآنی احکام کی روح کو سمجھنے کے لئے ان کے خیال میں تقدیم وتاخیر کا خیال رکھنا نہایت ضروری ہے تاکہ ایک جامع و مانع ہدایت اخذ کی جاسکے نیز قرآنی احکامات کا جو حصہ لفظی ہدایات پر مشتمل ہے اس کو بھی ایک جامع روح کے فہم کے لئے بغور دیکھنے کی ضرورت ہے۔

These different but also similar responses of Quran to different but also similar situation had to be brought together for a comparative study, but further it had to be set out as to which command was earlier in time and which was later. (16)

(ب) سنت اور حدیث سے استدلال کا منہج

تصورِ سنت پر ڈاکٹر صاحب کی رائے اور اجماع شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور بالعموم اس کے خلاف ردِعمل ہوا۔ ڈاکٹر صاحب حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہیں۔ حدیث سے الگ سنت ان کے نزدیک ایک عملی تصور کا نام ہے۔ پھر سنت کے بارے میں جو مختلف نظریات رائج ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک قابل تقلید نمونہ ہوتی ہے، معیاری عمل ہے اور معیاری ہونے کی وجہ سے اس میں تسلسل بھی پایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب ان سب تصورات کو من وعن تسلیم نہیں کرتے اسی طرح سنت کے بارے میں

جو عام مفہوم مشہور ہے ''پامال راستہ'' ڈاکٹر صاحب اس کو بھی لفظ سنت کا صحیح ترجمہ تسلیم نہیں کرتے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب لغت سے بھی مثالیں پیش کرتے ہیں اور مستشرقین کی آراء بھی ذکر کرتے ہیں:

> "Sunnah really means "the setting up of an example" with a view that it would or should be followed". (17)

سنت قابل تقلید عمل ہے۔ لہٰذا سنت سے مراد ڈاکٹر صاحب وہ امور لیتے ہیں جن پر صحابہ کے دور میں بھی عمل ہوا۔ اس طرح وہ ایک جاری سنت قرار پائی۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق آنحضرتؐ وفات تک اہل مکہ اور عرب کی اخلاقی اصلاح اور نئی ریاست کی تشکیل کی شدید جدوجہد میں مصروف تھے۔ لہٰذا ان کے پاس زندگی کے جزوی قوانین مرتب کرنے کا وقت نہیں تھا۔ کچھ چیزوں کو معمولی اصلاح کے بعد آپ نے جاری رکھا۔ کچھ معاملات میں صحابہ اپنی فہم سے فیصلے کرتے اور بعض اوقات آپؐ سے پوچھتے اور اس کے جواب میں بھی حضورؐ کبھی وحی سے جواب دیتے اور کبھی خود اور کئی بار حضورؐ صحابہ سے مشورہ لیتے ان سب وجوہات کی بنا پر ڈاکٹر صاحب یہ رائے رکھتے ہیں کہ آپؐ کے فیصلوں کو حرف بہ حرف قانونی حیثیت حاصل نہیں تھی البتہ آپؐ کے واقعات کا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

> "Thus these cases could be taken as normative prophetic examples and Quasi precedents but not strictly and literally". (18)

اپنے اس نقطۂ نظر کے لئے وہ کئی حوالے دیتے ہیں جن کی تفصیل ان کی حوالہ بالا کتاب میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس سے وہ سنت کا وسیع مفہوم لیتے ہیں جس کے ذریعے نئی ہدایات کو بھی سنت کی ذیل میں شامل کیا جا سکے یعنی مآخذ کی حیثیت وہ سنت کو دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب تصورِ سنت کے ارتقاء کو بھی ذکر کرتے ہیں اور اپنے تجزیے کو ان الفاظ میں ملخص کرتے ہیں۔

> We have so far established that the sunnah of the early muslims and conceptually and in a more or less general way, closely attached to the sunnah of the prophet and that the view that the early practice of the muslim was something divorced from the concept of the prophetic sunnah cannot hold water that the actual specific content of this early sunnah was nevertheless very largely the product of the muslims themselves: that the creative agency of this content was the personal ijtihad, crystallizing into Ijma under the general direction of the prophetic sunnah which was not

considered as being something very specific: and that the content of the sunnah or sunnah in sense was identical with Ijma. This show that the community as a whole assumed the necessary prerogative of creating and recreating the content of the prophetic sunnah and that Ijma was the guarantee for the rectitude i.e. for the working infallibility, such as assumed by the Christian Church of the new content. (19)

ڈاکٹر صاحب عہد نبوی وصحابہ کے واقعات کے حوالے دے کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ سنت کے مفہوم میں عملی تواتر کا مفہوم شامل ہے۔ مثلاً ڈاکٹر صاحب امام اوزاعی کے قول کی مثال دیتے ہیں کہ بنوھوازن کے مال و جائیداد جب نبی کریمؐ نے واپس کر دیئے تو اس واقعہ کے بارے میں امام اوزاعی نے کہا کہ وہ شخصیت جس کی سنت پیروی کی سب سے زیادہ مستحق ہے رسول اللہؐ کی شخصیت ہے۔ اس سے ڈاکٹر صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سنت یا مستند نظیر کوئی بھی قائم کر سکتا ہے جس میں اس کی اہلیت موجود ہو۔ اسی طرح کئی دیگر مثالوں سے ڈاکٹر صاحب یہ واضح کرتے ہیں کہ سنت جاریہ کو اہم حیثیت حاصل ہے اور اس میں رسول اللہؐ کے عمل کے علاوہ صحابہ وغیرہ کا عمل بھی شامل ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ آپؐ کی وفات کے بعد بلاشبہ لوگوں کو اپنے اعمال و افعال کی جستجو ہوئی۔ مگر اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس مرحلہ پر بھی حدیث کی کوئی تدوین عمل میں آئی ہو۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت تک جتنی احادیث موجود تھیں وہ مسلمانوں کی عملی اغراض کی تکمیل کے لئے کفایت کرتی تھیں۔ یعنی ان سے امت کا عمل تشکیل پا تا رہتا تھا اور انہیں وسعت دے کر امت اپنے عمل کے سانچے میں ڈھال لیتی تھی۔ لہٰذا ارباب حکومت اور قضاۃ نے پیش نظر صورتحال کے مطابق اس کی آزادانہ تعبیر کی اور اس تعبیر کے نتیجے میں جو شے وجود میں آئی وہ وہی تھی جسے ہم نے جاری اور زندہ سنت کے نام سے تعبیر کیا ہے اور قضاۃ اسے امور سنت کے تحت طے کرتے جبکہ رواۃ صرف روایت پر اکتفا کرتے۔ (20)

امام ابو یوسف اپنی کتاب ''الرد علی سئر الاوزاعی'' میں لکھتے ہیں کہ احادیث کو بلا نقد و جرح قبول نہ کیا جائے۔ ایک طرف ڈاکٹر صاحب کے بقول حدیث کے اثر ونفوذ کو بڑھانے کی تحریک تھی جس کے قائد امام شافعی تھے اور دوسری طرف مخالف احادیث روایات بھی تھیں مثلاً امام ابو یوسف کی کتاب کی روایات۔ جن میں حدیث ''من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعدہ من النار'' (20-A) بھی شامل ہے اور اس طرح قرب قیامت کے متعلق روایات ملتی ہیں۔

حدیث کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب یہ رائے رکھتے ہیں کہ دوسری صدی ھ کے دوران حدیث میں برابر اضافہ ہوتا

رہا۔ اس دوران جاری سنت کے مقابلے میں حدیث کا اثر ونفوذ بڑھ رہا تھا۔ اور ڈاکٹر صاحب کے بقول اس پس منظر میں امام شافعی نے جاری سنت کی جگہ حدیث کو دینے کی کامیاب مہم چلائی۔ (21) ڈاکٹر صاحب اس کو اسلام کے مذہبی نظام کی ہیئت ترکیبی میں ایک نئی تبدیلی قرار دیتے ہیں۔

> The Hadith movement which represent the new change in the religious structure of Islam as a discipline and whose milestone as al-shafi'is activity in law and legal Hadith demanded by its very nature that Hadith should expend and that ever new hadith should continue to come into existence in new situations to face novel problems-social, moral, religious etc. (22)

ڈاکٹر صاحب اپنی اس رائے کے لئے یہ دلیل دیتے ہیں:

> It is well known and admitted by the classical traditionists themselves that moral maxims and edifying statement and aphorisms may be attributed to the prophet irrespective of weather this attribution is strictly historical or not. It was legal and dogmatic Hadith i.e. that concerning belief and practice which must "strictly speaking," belong to the prophet. (23)

ڈاکٹر صاحب کے مطابق یہ بات معلوم شدہ ہے کہ صرف فقہی وعقائدی احادیث کے بارے میں آنحضورؐ کے الفاظ کی حرف بہ حرف پیروی کی جاتی ورنہ اخلاقی امثال پند ونصائح اور جوامع الکلم کے انتساب میں حرج نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اور پھر خود ہی یہ سوال پیدا کرتے ہیں کہ ایک بار تاریخی صحت واستناد کے اصول کو ترک کر کے عدم تاریخیت کے اصول کو مان لیا جائے تو آخرالذکر اصول کو کسی خاص دائرہ تک محدود رکھنا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص کا خیال یہ ہو کہ چونکہ کسی مقولہ میں صداقت پائی جاتی ہے اس لئے اسے رسول اللہؐ کی جانب منسوب کر دینے میں حرج نہیں تو پھر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ قانونی اصول موضوعہ کو جو ممکن ہے کسی شخص کی نظر میں اخلاقی قدر و قیمت رکھتے ہوں رسول اللہؐ کی طرف کیوں نہ منسوب کر دیا جائے۔ لہٰذا وہ یہ رائے رکھتے ہیں احادیث کا بیشتر مجموعہ درحقیقت قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی سنت جاریہ ہے جس کی نسبت انہوں نے اپنے ذاتی اجتہاد سے کام لیا تھا اور یہ اجتہاد فقہاء کی شخصی وانفرادی رائے پر مبنی تھا مگر بعد میں اس پر اجماع ہو گیا اور اس سے ڈاکٹر صاحب پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

In other words the earlier living sunnah was reflected in the mirror of the Hadith with the necessary addition of cheims of narrators. There is however one major difference whereas the sunnah was largly and primarily a practical phenomenon, geered as it was to behavosial norms, Hadith became the vehical not only of legal norm but of religious beliefs and principles as well. (24)

گو کہ احادیث کو صحیح استناد کے ساتھ نقل کرنے کی روایات بھی ملتی ہیں مثلاً امام شافعی کی روایت کردہ حدیث۔

"اخبرنا سفیان عن عبدالملک بن عمیر. عن عبدالرحمن .... من وراءھم" (25)

رسول اللہؐ نے فرمایا کہ خدا اس شخص کو فارغ البال رکھے جو میرے الفاظ سنتا ہے پھر انہیں اپنے حافظہ میں محفوظ کر لیتا ہے۔ پھر انہیں دوسروں تک پہنچاتا ہے اور بہت سے لوگ جو دین کی باتیں دوسروں تک پہنچاتے ہیں خود تفقہ فی الدین سے عاری ہوتے ہیں اور بہت سے لوگ جس تک یہ باتیں پہنچتی ہیں زیادہ فہم دین رکھتے ہیں۔ تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں مسلمان کبھی دل کی تنگی محسوس نہیں کر سکتا۔ اللہ کے کام کا مخلصانہ جذبہ مسلمانوں کی خیر خواہی اور جماعت کے ساتھ وابستگی کیونکہ ان کی دعوت انہیں گمراہی سے محفوظ رکھتی ہے۔

اسی طرح دیگر حدیث بھی نقل کی گئی ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب ان روایات کے حوالے سے یہ مسلمہ اصول قائم کرتے ہیں کہ صریحاً پیشگوئی والی احادیث کو تاریخی وجوہ کی بنا پر قبول نہیں کیا جا سکتا مگر ساتھ ہی یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ ہر قسم کی پیشگوئی کو مسترد نہیں کرتے بلکہ تعین کرنے والی پیشگوئی کو مسترد کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے بقول یہ درایتی اصول محدثین نے قائم بھی کیا تھا مگر اس کا اطلاق مکمل طور پر نہ کیا جا سکا۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب دن، تاریخ یا جگہ کے تعین والی احادیث کے ساتھ مسلمانوں کے کلامی فرقوں، سیاسی گروہوں یا جماعتوں سے متعلق پیشگوئی کو بھی شامل کرتے ہیں مگر ایک قسم کو اس میں سے نکال لیتے ہیں جیسے کہ سورہ روم میں رومیوں کے غلبہ کی پیشگوئی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ایسی پیشگوئی قرین عقل ہے کیونکہ حالات کے پیش نظر، دانش اور تاریخی بصیرت کی بنا پر عام آدمی بھی کامیاب پیشگوئی کر لیتے ہیں تو عقل الٰہی بدرجہ اولیٰ ایسی پیشگوئی کرنے پر قادر ہے۔ ڈاکٹر صاحب مخالفت کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طرح حدیث کا کام تاریخ نویسی نہیں بلکہ تاریخ سازی بن گیا تھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ حدیث کی شکل میں معاصرانہ واقعات کو ماضی کی طرف پھیرا جانے لگا تاکہ اس کے ذریعے امت کی زندگی کو ایک مخصوص روحانی، سیاسی اور معاشرتی نمونہ پر ڈھالا جا سکے۔ مگر اس کے ساتھ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ رسول اللہؐ

کی مستقبل کے بارے میں پیشنگوئی کی صلاحیت کے منکر نہیں کیونکہ رسول اللہؐ کو تاریخی عوامل کے عمل و ردعمل کے بارے میں ملہمانہ بصیرت حاصل تھی۔ بلکہ ہمارا عقیدہ تو یہ ہے کہ رسول اللہؐ کی عظمت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ تاریخ میں جو مختلف اور متصادم قوتیں برسرپیکار تھیں ان پر وہ عمیق بصیرت رکھتے تھے اور اس بصیرت کو انہوں نے منزل من اللہ اخلاقی نظام کی ترقی اور کامیاب تکمیل کے لئے استعمال کیا لیکن اس عظیم تاریخی بصیرت اور اس سے پیدا ہونے والی قوت فیصلہ میں اور اس قسم کی پیشگوئی میں جو مسیلمہ کذاب کے خروج یا معتزلہ اور خوارج اور شیعہ فرقوں کے ظہور سے متعلق حدیثوں میں پائی جاتی ہے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس طرح وہ حدیثیں بھی اسی ضمن میں شامل ہیں جن میں بالواسطہ پیشنگوئی پائی جاتی ہو۔ (26) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اصول درایت کے اطلاق کو بھی وسیع کرتے ہیں اور خود درایت کا دائرہ کار بھی وسیع کرتے ہیں۔ اس طرح سے حدیث کی تحریک کے رواج کے لئے پیش کی جانے والی احادیث کا بھی تجزیہ کرتے ہیں مثلاً امام شافعی کے حوالے سے جو حدیث پیچھے حوالہ 25 میں درج کی جا چکی ہے کہ اس سے صحابہ کی اہانت کا پہلو نکلتا ہے کہ وہ تفقہ سے محروم تھے اس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اس کے ظاہر ہونے کا وقت وہ ہے جب مذاہب فقہ نشو و نما پانے شروع ہو گئے تھے اور اس سے ان کے مطابق رسول اللہؐ کا ایسا سراپا ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ایسی تقاریر کیں جن کا عہد رسالت کی فوری ضروریات سے کوئی علاقہ نہ تھا۔

مگر ڈاکٹر صاحب کی اس رائے سے یقینی طور پر یہی نتیجہ نکالنا ضروری نہیں کیونکہ اس سے اسلام کے حوالے سے بنیادی نوعیت کی ہدایات کی عالمگیریت ظاہر ہوتی ہے مگر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس طرح سے تحریک حدیث کی مؤید احادیث تاریخی حیثیت سے مشکوک قرار پاتی ہیں۔ اسی طرح کئی دیگر احادیث کا بھی ڈاکٹر صاحب نے تجزیہ پیش کیا ہے۔

اس طرح ڈاکٹر صاحب نے امام شافعی کی درج کردہ ان احادیث پر بھی نظر ڈالی ہے جن سے امام صاحب نے اجماع کی حجیت پر دلیل قائم کی ہے۔ درج بالا حدیث کے علاوہ

"ان عمر بن الخطاب خطب الناس .... الاثنین ابعد" (27)

حضرت عمر نے جابیہ کے مقام پر ایک خطبہ دیا جس میں انہوں نے فرمایا رسول اللہؐ ایک بار ہمارے درمیان کھڑے ہوئے۔ بالکل اسی طرح جیسے اس وقت میں تمہارے درمیان کھڑا ہوں اور آپ نے فرمایا سب سے پہلے میرے صحابہ کی توقیر کرو پھر ان لوگوں کی جو ان کے بعد پھر ان لوگوں کی جو ثانی الذکر کے بعد آئیں۔ اس کے بعد جھوٹ اتنا پھیل جائے گا کہ لوگ قسمیں کھائیں گے بغیر اس کے کہ انہیں قسمیں کھانے کو کہا جائے گا اور شہادتیں دینے کے لئے آمادہ ہو جائیں گے حالانکہ کوئی ان سے اس کے لئے نہیں کہے گا سنو ایسے حالات میں جو شخص اپنے لئے کوئی کشادہ آرام گاہ چاہے گا اسے جماعت سے وابستہ رہنا چاہئے کیونکہ شیطان اس شخص کا ساتھی ہو جاتا ہے جو تن تنہا ہو اور اگر ایک شخص دو ہو جائیں تو شیطان ان سے اسی نسبت سے دور ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کئی اور روایات بھی ہیں مگر ڈاکٹر صاحب ان کو تحریک حدیث کا حصہ قرار دیتے ہیں۔

"but as we said just now, the Ijma-Hadith is a part of a campaign to crystallized a middle of the road of orthodoxy, to the consideration of which we must now turn". (28)

اسی طرح سیاسی جنگوں کے بعد پیشگوئی والی احادیث عام ہوئیں کیونکہ ان کا مقصد ڈاکٹر صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ مسلمان اکثریت سے کٹ کر الگ نہ ہوں۔ اس سلسلے میں خوارج کے نظریے کی وضاحت سے متعلق بھی احادیث منظر عام پر آئیں اور ان کے مخالف بھی جیسا کہ خوارج گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر کہتے تھے تو اس مفہوم کی احادیث کہ گناہ کبیرہ والے کی بھی بخشش ممکن ہے مثلاً صحیحین کی حدیث

"عن ابی ذر قال .... غم انف ابی ذر" (29)

ابوذر سے روایت ہے انہوں نے کہا میں رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا آپؐ ایک سفید چادر اوڑھے آرام فرما رہے تھے۔ میں پھر حاضر ہوا۔ آپؐ جاگ چکے تھے۔ آپؐ نے فرمایا جس نے لا الہ الا اللہ پڑھا اور وہ اس پر ایمان رکھتا ہوا اس دنیا سے کوچ کر گیا وہ ضرور جنت میں جائے گا میں نے کہا خواہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ آپؐ نے فرمایا ہاں خواہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ میں نے پھر پوچھا خواہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ آپؐ نے فرمایا ہاں خواہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ میں نے سہ بارہ پوچھا خواہ اس نے زنا کیا ہو یا چوری کی ہو۔ آپؐ نے فرمایا ہاں خواہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو اور چاہے اس سے ابوذر کی ناک کیوں نہ خاک آلود ہوئی ہو۔ اس حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب کبھی ابوذر اس حدیث کو روایت کرتے وہ اس فقرہ کو فخر سے دہراتے خواہ ابوذر کی ناک ہی کیوں نہ خاک آلود ہو۔

یہ اور اسی قسم کی احادیث ڈاکٹر صاحب اس ضمن میں لیتے ہیں اور پھر یہ بتاتے ہیں کہ اس کے ردعمل کے طور پر چونکہ اخلاقی حس کو دھچکا لگتا ہے لہٰذا اس کی ناگواری دور کرنے کی غرض سے سنن ابی داؤد اور ترمذی میں نسبتاً اعتدال پسندانہ خیال پیش کیا گیا۔

"عن ابی ھریرہ قال. قال رسول اللہ اذا زنی للعبد .... الایمان" (30)

ابو ہریرہ سے روایت ہے رسول اللہؐ نے فرمایا جب کوئی شخص زنا کرتا ہے تو اس کے دل سے ایمان نکل جاتا ہے اور اس کے سر پر ایک چھتری کی مانند لٹکا رہتا ہے لیکن جب وہ اس حالت (گناہ کی) سے باہر نکل آتا ہے تو اس کا ایمان عود کر آتا ہے۔

اس طرح کی احادیث کے درج کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب اس طرح سے نتیجہ نکالتے ہیں:

As a result of this painstaking and heart searching Hadith activity admist an atmosphere of interminable conflict, the muslim

> orthodoxy the ahl-al-sunnah finally formulated-at the hands of Al-ash'ari and Al-Mathuridi and their successors-a catholic definition of Islam which silenced Kharijism and Mutazilism and saved the community from suicide. (31)

اس طرح ڈاکٹر صاحب جبر وقدر کے نظریے کو دیکھتے ہیں اور اس طرح تصوف کی موافقت اور مخالفت کی احادیث کا تجزیہ کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ باور کراتے ہیں کہ ہم عصر حاضر کے انکار حدیث کی طرح احادیث کا بالکلیہ انکار نہیں کرتے بلکہ اس طرح کی مخالفِ حدیث حدیثیں خود تحریکِ حدیث کے ارتقاء کا بلاواسطہ نتیجہ ہیں۔

> And if all Hadith is given up what remains but the yawning chasm of fourteen centuries between us and the prophet? And in the vacuity of this chasm not only must the Quran slip from our fingers under our subjective whims-for the only thing that anchors it is the prophetic activity itself but even the very existence and integrity of the Quran and indeed the existence of the prophet himself becomes an unwarranted myth. (32)

ڈاکٹر صاحب البتہ تاریخ وسیرت اور فقہ وکلام سے متعلق احادیث میں فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک پہلی قسم کی احادیث کی مجموعی صحت شک وشبہ سے بالا اور دوسری قسم کی اگرچہ مشکوک ہے لیکن ایک بنیادی مفہوم میں ان کی بھی حجیت کا قائل ہونا پڑے گا۔

اس ساری بحث کے بعد ایک تو ڈاکٹر صاحب یہ واضح کرتے ہیں کہ وہ سب احادیث پر شک نہیں کرتے دوسرا وہ ہر حدیث کو فرداً فرداً جانچنے کے قائل ہیں۔ پھر اس وسیع پیمانے پر درایت کی وجہ سے اسناد کی حیثیت نظرانداز ہوتی ہے تو اس کا جواب ڈاکٹر صاحب یہ دیتے ہیں:

> Now we do not underrate the importance of Isnad. Quite apart from the fact that Isnad gave rise to the vast and genuine biographical information literature a unique Islamic achievement. It has certainly contributed to minimizing Hadith forgery. Indeed a vast number of forged hadiths have been eliminated by the untiring activity of our traditionists on the bases of Isnad. But

although Isnad is important in a negative manner, It cannot constitute a positive final argument. (33)

ڈاکٹر صاحب اس بات کو مزید واضح کرتے ہیں کہ اسناد سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص ثقہ ہیں۔ ہم زمانہ ہیں۔ ملاقات بھی ثابت ہے لیکن یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں نے فلاں حدیث ضرور روایت کی تھی۔ یعنی ڈاکٹر صاحب اسناد کی وجہ سے اگر کوئی اور مانع امر نہ ہو تو کسی روایت کو غلط تو نہیں مانتے مگر صحیح ماننے کے لئے اس امر کو کافی نہیں سمجھتے اور اپنے اس نظریے کے لئے دلیل یہ دیتے ہیں:

But the must fatal objection to considering Isnad the positive final argument is that Isnad itself is a relatively late development originating around the turn of 1st century. The professedly predictive Hadiths about political troubles in Bukhari and Muslim have excellent Isnad and yet we cannot accept them if we are historically honest. (34)

یہاں بھی ڈاکٹر صاحب اپنی رائے میں بہت ماڈرن ہیں کہ وہ اسناد کا استعمال پہلی صدی ھ کے اختتام پر قرار دیتے ہیں حالانکہ دیگر اہل علم ان سے یہاں بھی متفق نہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے مطابق خود محدثین کے نزدیک بھی اہم بات احادیث کا عین یا فعلِ رسول اللہ ہونا نہ تھا بلکہ

even the famous Hadith which is in consonance with the Quran is to be accepted, does anything but argue for historically. It must therefore be concluded that Hadith represents the interpreted spirit of the prophetic teaching ----------- it represent the living sunnah. (35)

اور اس نظریے کی مثال میں ڈاکٹر صاحب نے کئی احادیث پیش کی ہیں مثلاً

"حدثنا علی بن المنذر ثنا محمد بن .... خانا قلته" (36)

روایت کی ہم سے علی بن المنذر نے انہوں نے محمد بن فضیل سے انہوں نے مقبری سے انہوں نے اپنے دادا سے انہوں نے ابو ہریرہ سے انہوں نے رسول اللہؐ سے کہ آپؐ نے فرمایا مجھے ہرگز یہ بات نہیں پہنچانا چاہئے کہ تم میں سے کسی شخص کو میری حدیث بیان کی جائے اور وہ اپنی گدی تکیہ لگائے بیٹھا ہوا یہ کہے کہ مجھے تو قرآن کا کوئی ٹکڑا سناؤ جو بھی اچھی بات کہی گئی تو جائز وہ میں نے ہی کہی ہے۔

کچھ الفاظ کے فرق کے ساتھ دیگر روایات سے بھی اس مفہوم کی احادیث آئی ہیں اس سلسلے میں ایک اور نکتہ جس پر ڈاکٹر صاحب بحث کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ''من کذب ملی متعمدا'' والی حدیث گو وضع حدیث میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے مگر اس حدیث کے الفاظ میں ''لیضل بہ'' کا اضافہ کیا گیا۔ یعنی جس نے جان بوجھ کر لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے مجھ پر جھوٹ باندھا اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنایا۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ امام طحاوی نے ''مشکل الآثار'' میں اس کے اسناد سے بحث کی ہے اور ان کی صحت پر شک کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب امام نووی (شارح صحیح مسلم) کا یہ قول بھی درج کرتے ہیں:

''انہ یجوز وضع الحدیث فی الترغیب والترھیب'' (37)

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ امام نووی نے یہ اصول کرامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسی طرح یہ بھی لکھا کہ بعض حضرات نے لغوی اعتبار سے بھی نکتہ نکالا ہے کہ ''لیضلی'' حرف جار کے صلہ سے مفہوم مخالفت اور نقصان کا نکلتا ہے جبکہ پرہیزگاری و دینداری میں نفع کا پہلو ہے لہٰذا یہ اس میں شامل نہیں۔ اس طرح ڈاکٹر صاحب اپنے نظریئے کی تائید ذکر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اس بحث کا حل یہ بتاتے ہیں کہ احادیث کو پھر سنت جاریہ کا مقام دیا جائے اور ان میں جو حقیقی عناصر ہیں انہیں ان آمیزشوں سے الگ کر لیا جائے جو وقتی مصالح کا نتیجہ ہیں اور اس سلسلے میں فقہی احادیث کے مسئلہ کو حل کرنا ضروری ہے۔ یہ احادیث نئی جرح وتعدیل کا تقاضا کرتی ہیں یہ یقیناً بہت نازک معاملہ ہے مگر ناگزیر ہے۔ (38)

اور ان احادیث کے حوالے سے جو اجماع قائم ہوا تو ایک اجماع دوسرے اجماع کو بدل سکتا ہے۔ اجماع درست یا نادرست۔ جزوی بالکل ہوسکتا ہے لیکن اس ساری بحث کا اختتام ڈاکٹر صاحب اس رائے پر کرتے ہیں:

> We have not used the term forgery on concoction with reference to it but have employed the term formulation --------------- we cannot call Hadith forgery because it reflects the living Sunnah and living Sunnah was not a forgery but a progressive interpretation and formulation of prophetic Sunnah. (39)

ڈاکٹر صاحب کے بقول چونکہ احادیث کے الفاظ کی روح یقیناً ترجمان سنت نبوی ہے۔ احادیث صحیحہ اکثر و بیشتر اس سنت کی تعبیرات اور اس کی روح کی تشکیلات ہیں۔ ایسی صورت میں ان کے لئے جعلی کے لفظ کا استعمال خود ایک جعلسازی ہے۔ حدیث کو جعلی کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ سنت جاریہ کی مظہر ہیں اور یہ سنت جاریہ خود کوئی جعلی شے نہیں بلکہ سنت نبوی کی نمو پذیر تعبیر اور جاندار تشکیل کی حقیقت ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اجماع کے حوالے سے اپنی کتاب ''اسلام'' میں امام شافعی کی گفتگو درج کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب

کے مطابق یہ اجماع ہی تھا جس کی مدد سے سنت اور قرآن کی درست تعبیر سمجھی جاسکی۔ ڈاکٹر صاحب کے بقول اجماع ایک زندہ اور متحرک عمل ہے اور اپنی اس اصل کی وجہ سے امت مسلمہ کے عقائد اور اعمال کے تعین اور وضاحت کے حوالے سے اس کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر صاحب اجماع کو مصدر کے بجائے طریقہ قرار دیتے ہیں (جو کہ اصل میں اس کی حیثیت تھی) مگر جیسا کہ ارتقاء کے عمل میں اجماع کے حوالے سے بھی خاصا مواد جمع ہو گیا۔ اجماع کی اس متحرک اصل کی وجہ سے اس کو کسی ایک مذہب فکر میں محدود نہیں کیا جاسکتا اور اس کے ذریعے امت کے قانونی نظام کو جاری اور متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ (40)

ڈاکٹر صاحب اجماع کی ایک اور خصوصیت کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ یہ مقامی تھا۔ اور اس سے اس کا طریق کار بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اجماع کا درجہ اجتہاد سے پہلے رکھنا فطری ترغیب ہے۔ مگر مصنوعی ترتیب اجماع اجتہاد قائم ہو جانے کی وجہ سے ان کا فطری تعلق ٹوٹ گیا اور اس کا نقصان ان کی نظر میں یہ ہوا کہ اجماع بجائے ایسے طریق کار کے جس کا مقصد آگے دیکھنا ہو۔ آزاد اجتہاد کے آخر میں ایسی چیز بن گیا ہے جس کو جامد رجعت پسندی میں کہا جاسکتا ہے اور اس کا نتیجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ پھر اس کو قائم کرنے کی بجائے یہ سمجھا جانے لگا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جو ماضی میں قائم ہوگی۔

(ج) قیاس

ڈاکٹر صاحب Islam and Modernity میں لکھتے ہیں:

> قیاس نئے ملتے جلتے مسائل کے حل کے لئے نص سے استدلال کا نام ہے لیکن ان طریقہ ہائے کار کے لئے کوئی سوچا سمجھا نظام موجود نہیں تھا۔ چنانچہ ابتدائی فقہی سکول یہ آزادی برتتے ہوئے بعض اوقات بہت دور نکل جاتے تھے۔ اسی وجہ سے آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں امام شافعی نے کوشش کر کے یہ بات تسلیم کرالی کہ بجائے اجتہاد اور قیاس کے سنت نبوی کو تفسیر کی بنیاد بنایا جائے۔ (41)

ڈاکٹر صاحب کے بقول شروع میں قیاس کو رائے کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا اور انفرادی آراء کی کثرت کے باعث بہت زیادہ اختلافی آراء بھی جمع ہوگئیں۔ ظاہریہ نے گو اس کی مخالفت کی مگر ڈاکٹر صاحب کے قیاس کو اجماع سے قبل لاتے ہیں ان کے بقول:

> "The development of personal opinion into qias was a link in that process of securing uniformity and solidification that logically ended in Ijma". (42)

یعنی ڈاکٹر صاحب قیاس کو اجماع کے ذریعے ایک اتحاد اور استحکام کے حصول کی مسلسل کوشش کا پیش خیمہ قرار دے رہے ہیں۔

۵۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا اہم اجتہاد

ادارہ تحقیقات اسلامی کی ڈائریکٹر شپ کے دوران ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی جن آراء پر غور وفکر شروع ہوا ان میں سنت کے تصورات کے علاوہ سود پر ان کی آراء قابل ذکر ہیں۔

(الف) ربا اور سود

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کہتے ہیں کہ اردو میں ربا کا ترجمہ ''سود'' سے کیا جاتا ہے جس کا مطلب منافع ہے اور اس کا متضاد ''زیان'' ہے جس کا مطلب نقصان ہے۔ سود کا لفظ قرآن میں ربا کے لفظ کا ترجمہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب لغت سے واضح کرتے ہیں کہ ربا کا مطلب ہے بڑھنا۔ ڈاکٹر صاحب ربا کی دو اقسام رباء القرآن اور رباء الحدیث کے نام سے کرتے ہیں۔ رباء کے بارے میں پہلی آیت قرآن میں سورہ روم میں ہے۔

''وَمَا اٰتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوْا فِیْ اَمْوَالِ لنَّاسِ فَلَا یَرْبُوْا عِنْدَاللهِ وَمَا اٰتَیْتُمْ مِنْ زَکوٰۃٍ تُرِیْدُوْنَ وَجْهَ اللهِ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ'' (43)

اور تم جو بھی مال دیتے ہو تا کہ وہ لوگوں کے مالوں میں بڑھے تو وہ اللہ کے ہاں نہیں بڑھتا اور جو مال تم زکوٰۃ دیتے ہو اور اس سے اللہ کی رضا چاہتے ہو پس یہی بڑھنے والے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب اپنے مقالہ Riba and Interest میں لکھتے ہیں کہ یہ آیت مکہ میں نبوت کے پانچویں یا چھٹے سال نازل ہوئی اور اس بات کی شہادت سورہ کی داخلی شہادت ہے یعنی فتح روم کے حوالے سے پیشنگوئی اور جب اسلام کو مکہ میں با اثر حیثیت حاصل ہوئی تو یہ آیت نازل ہئی۔

''یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافاً مُضٰعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ'' (44)

اے ایمان والو ربا کو دگنا چوگنا کر کے نہ کھاؤ اور اللہ کا تقویٰ اختیار کرو شاید کہ تم فلاح پاؤ۔ اور اس کے بعد حتمی ممانعت کی آیات نازل ہوئیں۔

''اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا .... تَعْلَمُوْنَ'' (45)

مگر جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو کی مانند ہے حالانکہ اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔ لہٰذا جس شخص کو آپ کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لئے وہ سود خواری سے بعض آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا۔ اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے اور اس کے بعد پھر اس حرکت کا

اعادہ کرے وہ جہنمی ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اللہ سود کو گھٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے اور اللہ کسی ناشکرے اور بدعمل انسان کو پسند نہیں کرتا۔ ہاں جو لوگ ایمان لے آئیں اور نیک عمل کریں نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں ان کا اجران کے رب کے پاس ہے اور ان کے لئے کسی رنج وخوف کا موقع نہیں۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو خدا سے ڈرو اور تمہارا جو سود لوگوں کے ذمہ باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر واقعی تم ایمان لائے ہو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے تمہارے لئے اعلان جنگ ہے۔ اب بھی توبہ کرلو تو اصل سرمایہ لینے کے تم حقدار ہو۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ تمہارا قرضدار تنگدست ہو تو ہاتھ کھلنے تک اسے مہلت دو اور جو صدقہ کر دو تو تمہارے لئے بہتر ہے اگر تم سمجھو۔

ڈاکٹر صاحب ان روایات کی تردید کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیات آخری نازل شدہ آیات ہیں۔ آخر میں نازل ہوئیں اور نبی کریمؐ ان کے وضاحت سے پہلے ہی اس دنیا سے تشریف لے گئے۔ مسند احمد بن حنبل کی روایت ہے:

"آخر ما نزل من القرآن اية الربا وان رسول اللّٰہ قبض ولم بفسرها لنا فدعوا الربوا والربيه" (46)

اسی طرح صحیح البخاری کی روایت ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنه، قال آخراية او نزلت على النبیؐ آية الربا" (47)

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ پہلے تو یہ بات حیران کن ہے کہ تقریباً سات آیات کے لئے آخر میں نازل ہونے والی آیت یعنی واحد کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اور پھر صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حضرت عائشہؓ سے یہ روایت چار مختلف سلسلوں سے آتی ہے۔

"كما نزلت الايات من آخر سورة البقره فی الرباء قراها رسول اللّٰہ على الناس ثم حرم تجارة الخمر" (48)

جب سورہ بقرہ کی آخری آیات سود کے بارے میں نازل ہوئیں تو رسول اللہؐ نے انہیں تلاوت کیا اور پھر خمر کی تجارت کی ممانعت کردی۔

ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اس آیت کے آخر میں نازل ہونے کے بارے میں نہ صرف خاموش ہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ خمر کی ممانعت کو شامل کر کے اس کا زمانہ 4ھ کے قریب بھی ممانعت کر رہی ہیں اور ساتھ ہی کتاب التفسیر میں ہی آخری نازل شدہ آیت کی ایک روایت آیت کلالہ کے بارے میں بھی ہے۔

"واخر سورة نزلت برآة آخر آية نزلت. يستفتونک قل اللہ يفتيكم فی الكلالہ" (49)

سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالہ" اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورہ برآۃ ہے۔

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ربا کی حرمت شروع تو مکہ میں ہوئی مگر یہ پھر بھی جاری رہا یہاں تک کہ وفات سے چند روز قبل رسول اللہؐ کو ربا لینے والوں کو خدا رسول سے جنگ کی دھمکی دینا پڑی تو یہ تو صحابہ کی شخصیات پر بہتان عظیم ہے اور اس کی ایک توجیہ کچھ مفسرین نے یہ بھی کی ہے کہ سورہ روم میں ربا کے لفظ سے ہدیہ مراد ہے اور اس طرح سے مفسرین نے ایک حلال ربوٰ ایجاد کیا جو کہ صحابہ لیتے رہے اور جس کے بارے میں بخاری میں روایت ہے۔

"فلا یربوا عنداللہ" من اعطیٰ عطیة یبتضی افضل منه فلا اجر له فیها" (50)

"پس وہ اللہ کے ہاں بڑھتا نہیں ہے" جس کسی نے عطیہ دیا اور اس سے بہتر چاہا اس کے لئے کوئی اجر نہیں ...."۔

ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ ربا کی اس طرح سے تقسیم خود قرآن سے واضح نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ بھی کیسے ممکن ہے کہ انتہائی اہم معاملہ کو نبی کریمؐ وقت کی کمی کے باعث بغیر واضح کئے چھوڑ دیں۔ یہ بات تو قرآن کے دعویٰ اکملیت کے خلاف ہے جیسا کہ فرمایا:

"اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا" (51)

اور اس کے بارے میں حضرت عمر کی روایت ہے کہ یہ آیت یوم عرفہ حجۃ الوداع کو نازل ہوئی اب یہ کیسے ممکن ہے کہ حلت وحرمت سے متعلق انتہائی اہم آیت اس کے بعد نازل ہو۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ یہ توجیہ سورہ النساء قرآن کی اس آیت (۱۶۱۔۱۶۰) کے بھی خلاف جاتی ہے جس میں یہودیوں کے جرائم کی وجہ سے جن میں منع کرنے کے باوجود بھی سود کھانا شامل ہے ان کو دردناک عذاب کی خبر دی گئی ہے۔ اگر ربا آخری نازل شدہ آیت ہے تو پھر یہود کے حوالے سے یہ دھمکی بھی ناقابل فہم ہے کیونکہ یہ آیات 5ھ کے قریب نازل ہوئیں۔ (52)

اس کے برعکس ڈاکٹر صاحب اپنا نقطۂ نظر واضح کرتے ہیں کہ قرآنی حرام کردہ ربا کی نوعیت کیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے مؤطا امام مالک کی ایک حدیث ذکر کی ہے:

"کان الربا فی الجاھلیه ان یکون للرجل علی الرجل حق الی اجل. فاذا حل الحق قال اتقضی ام تربی؟ فان قضاه اخذو الا زاده فی حقه وازاده الا حز فی الاجل" (53)

ایام جاہلیت میں اگر کوئی آدمی کسی سے قرض لیتا اور جب مقررہ وقت آجاتا تو وہ پوچھتا کیا تم اس کو پورا کرتے ہو یا بڑھاتے ہو۔ اگر قرضدار ادائیگی کرتا تو وہ اپنا سرمایہ واپس لے لیتا۔ بصورت دیگر قرض خواہ مدت اور رقم میں اضافہ کردیتا۔

اس روایت کے حوالے سے مولانا مودودی نے لکھا کہ قرآن کی ادائیگی کی پہلی بار کی مدت پر واپسی پر سود نہیں تھا لیکن ڈاکٹر صاحب کے بقول یہ کیسے ممکن ہے کہ یہودی سود خوار جو کہ اضعافاً مضاعفۃ کے عادی تھے وہ فی سبیل اللہ اپنی رقم دیتے۔ مفتی محمد شفیع کی رائے ہے کہ ایک مخصوص رقم ایک متعینہ مدت تک کے لئے مخصوص اضافہ کے ساتھ دی جاتی تھی۔ اگر وقت مقررہ پر واپس ہو جائے تو ٹھیک ورنہ اضافہ کی رقم بڑھا دی جاتی۔ ڈاکٹر صاحب نے احادیث کے حوالے سے اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ (54) کہ جاہلی ربا کو قرآن نے حرام کیا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر قرآن نے ربا کی صرف اس قسم کو حرام کیا ہے تو پھر اس کے اطلاق کے طور پر ہر قسم کے اضافے کو اس میں شامل کیوں سمجھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ ایک تو پورے کے پورے نظام کو بین کیا گیا اور اس میں مفید سفر کو نہ دیکھا گیا دوسرا یہ کہ کسی وقت رباء کی ممانعت کے لئے قرآنی ہدایت کو ناکافی سمجھا گیا اور اس کی وضاحت ان احادیث کے ذریعے کی گئی۔ (55) اور یہ احادیث بھی کافی حد تک باہم متضاد ہیں۔ صحاح ستہ کی ایک حدیث

"لا ربا الا فی النسیئہ" (56)

کہ ربا صرف قرض کے معاملات میں ہے لیکن ساتھ ہی بخاری و دیگر کتب میں ربا الفضل کے حوالے سے بھی احادیث آتی ہیں۔

"عن ابو سعید الخدری. قال قال رسول اللہ. الذھب بالذھب والفضة بالفضة والبر بالبعد والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والمسلح بالمسلح مثلاً بمثل یداً بیدٍ فمن زاد او استزاء نقد اربی الآخذ والمعطی فیه سوا" (57)

ابوسعید الخذری سے روایت ہے انہوں نے کہا رسول اللہؐ سونا سونے کے بدلے۔ چاندی چاندی کے بدلے۔ گندم گندم کے بدلے جو جو کے بدلے۔ کھجور کھجور کے بدلے نمک نمک کے بدلے۔ برابر کا برابر اور دست بدست ہے اور ہر کوئی زیادہ دے یا زیادہ چاہے تو ربا ہے اور اس میں لینے اور دینے والا برابر ہیں۔

ڈاکٹر صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس تضاد کا مطلب یہ ہے کہ رباء الفضل بعد میں منظر عام پر آیا۔ ڈاکٹر صاحب مولانا مودودی کا حوالہ دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا:

''سود کے مسئلہ میں ابتدائی حکم صرف یہ تھا کہ قرض کے معاملات میں جو سودی لین دین ہوتا ہے وہ قطعاً حرام ہے۔ چنانچہ اسامہ بن زید سے جو حدیث مروی ہے اس میں حضورؐ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ انما الربا فی النسئه او فی بعض الالفاظ لا رباء الا فی النسیئه یعنی سود صرف قرض کے معاملات میں ہے لیکن بعد میں آنحضورؐ نے اللہ تعالیٰ کی اس وحی کے گرد بندشیں لگانا ضروری سمجھا تا کہ لوگ اس کے قریب بھی نہ پھٹک سکیں۔ اس قبیل سے وہ فرمان نبوی ہے جس

میں سود کھانے اور کھلانے کے بعد سود کی دستاویز لکھنے اور اس پر گواہی دینے کو بھی حرام کیا گیا ہے اور اس قبیل سے وہ احادیث ہیں جن میں رباء الفضل کی تحریم کا حکم دیا گیا ہے"۔(58)

رباء الفضل کی تعریف میں مولانا مودودی دست بدست تبادلے میں اضافے کو بیان کرتے ہیں مگر اس طرح مولانا مودودی نے رباء الفضل کے تحت حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کو وسیع کر کے سب چیزوں کو اس میں شامل کر دیا ہے۔(59) اسی طرح سے جانوروں (اونٹوں، گھوڑوں) کے تبادلے کی احادیث میں بھی تضاد ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس کے بارے میں یہ رائے دیتے ہیں:

> "It is evident that in the hadith material on this particular subject too there is a marked tendency of making the sharia'h progressively mere rigid". (60)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب Leasing کی احادیث میں اس کے لئے "نھیٰ عن المحاقلھا فھی عن المخابزہ وینھیٰ عن کراء الارض" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے کو دیکھتے ہیں اور مختلف احادیث کے اور مختلف مفاہیم کی جامع صحیح مسلم کی حدیث

> "عن جابر قال رسول اللہ من کانت لہ ارض فلیزوعھا. فان لم یست طع ان یزرعھا وعجز منھا فلیحمنھا اخاہ المسلم ولا یواجرھا ایاہ" (61)

حضرت جابر سے روایت ہے رسول اللہؐ نے فرمایا جس کسی کے پاس زمین ہو وہ اسے خود کاشت کرے اور اگر خود نہ کر سکے تو اپنے کسی مسلمان بھائی کو کاشت کرنے کے لئے دے دے اور اس کی اجرت بھی نہ لے۔

اسی طرح سنن ابی داؤد کی حدیث میں مخابرہ سے نہ رکنے والے کو اللہ رسول سے جنگ کے لئے تیار ہونے کی دھمکی دی گئی ہے۔

> "عن جابر بن عبداللہ قال سمعت رسول اللہ یقول من لم یذر المخابزہ فلیؤذن بحرب من اللہ و رسولہ" (62)

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ فتح ایران کے بعد مسلمانوں کے حالات میں اس چیز کی ضرورت نظر آتی ہے کہ ان کو Leasing کے بارے میں سوچنا پڑے اور اس کے لئے فتح خیبر کی زمین یہودیوں کو دینے سے لوگ مثال لاتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ اس کو خراج کا نام دیتے ہیں۔ اس تضاد کا نتیجہ ہے کہ صحاح ستہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں روایت ہے کہ وہ آخر تک اجارہ پر عمل کرتے رہے اور صحاح ہی میں یہ روایت بھی آتی ہے کہ انہوں نے بعد میں اس کو چھوڑ دیا تھا۔ ڈاکٹر

صاحب کہتے ہیں کہ احادیث کے اس تضاد کو محض اسناد کی بنیاد پر حل کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس طرح کی احادیث صحاح ستہ میں بھی قوی اسناد رکھتی ہیں یا پھر ایک حدیث کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ ایک روایت بیہقی کی السنن الکبریٰ سے درج کرتے ہیں۔

"لا ربا فی ما خرج من الماکول والمشروب والذھب والفضہ" (63)

یعنی کھانے پینے کی چیزوں اور سونے چاندے کے اضافے میں ربا نہیں ہے۔ اس سے ڈاکٹر صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس طرح سے پاکستانی معیشت کی بنیاد والی چیزیں اس سے نکل جاتی ہیں یعنی گندم، کپاس، تیل وغیرہ۔ (64)

اس تضاد کو دور کرنے والی ایک تعریف 311ھ میں لغوی زجاج کی ملتی ہے۔ جس میں ربا کی دو اقسام بیان کی گئی ہیں۔ اور اس تعریف کی تائید کرنے والی حدیث پانچویں صدی ھ میں البیہقی کی کتاب میں "باب کل قرض جر منفعة فھو ربا" کے تحت ملتی ہے۔

"عن فضالة بن عبید صاحب النبی انه قال کل قرض جر منفعة فھو وجه من وجوہ الرباء" (65)

کہ ہر وہ قرض جو کچھ نفع لائے وہ ربا کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

ڈاکٹر صاحب کے بقول ایک تو یہ حدیث موقوف ہے دوسرا اس کا مفہوم بھی غیر واضح ہے۔ نویں صدی ھ میں کہا گیا کہ یہ حدیث کے بجائے حضرت علیؓ کا قول ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب ربٰو کے تصور میں مزید ارتقاء کا ذکر کرتے ہیں اور تھوڑا آگے بڑھ کر مزید تضاد ذکر کرتے ہیں۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں:

"فقہائے اسلام بھی پہلی صدی ھ سے آج تک اس اصول پر متفق رہے ہیں کہ "کل قرض جر منفعة فھو ربا" (66)

مگر اس کے ساتھ ہی صحیح مسلم میں یہ روایت بھی باب جواز افتراض الحیوان واستحباب توفیته خیرا مما الیه میں ملتی ہے۔

"عن ابی رافع ان رسول اللہ استلف من رجل بکرا فقدمت علیه اھل من اھل الصدقة فأمرا یا رافع ان یقضی الرجل بکرہ فرجع ابو رافع فقال لم اجد فیھا الا خیالا رباعباً فقال اعطه ایاہ ان خیار الناس احسنھم قضا" (67)

ابو رافع سے روایت ہے رسول اللہؐ نے کسی سے ایک جوان اونٹ ادھار لیا۔ جب صدقہ کے اونٹ آئے تو آپؐ نے مجھے حکم کیا کہ میں اسے ایک جوان اونٹ واپس کروں جب میں نے انہیں بتایا کہ یہاں تو صرف ایک سات سالہ بہترین اونٹ بچا ہے تو آپؐ نے فرمایا یہی اسے دے دو کیونکہ بہترین انسان وہ ہے جو قرضہ بہترین انداز میں واپس کرے۔

ایسی ہی ایک حدیث تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ صحیح بخاری میں بھی ہے۔یعنی قرض کو بہتر واپس کرنے والا اضافہ درست ہے تو پھر یہ قرض میں اضافہ ربوٰ کیسے ہوا۔

جانور کا قرض ہونے کی صورت میں تو جب یہ اضافہ کسی اور شکل میں ہو تو برائی کیسے بن گیا اور پھر سنن ابوداؤد اور مسند احمد کی ایک روایت میں قرض کی باحسن ادائیگی مویشی کے علاوہ پر بھی ظاہر ہوتی ہے۔

"عن محارب قال سمعت جابر بن عبداللہ یقول کان لی علی النبیؐ دین فقضالی و زادتی" (68)

جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ میرا کچھ قرض رسول اللہؐ کے ذمے تھا اور واپسی کے وقت آپؐ نے اس میں اضافہ فرمایا۔

ڈاکٹر صاحب نے علامہ ابن القیم اور علامہ رشید رضا کے حوالوں سے بھی اپنے نقطہ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ڈاکٹر صاحب ابن العربی کی تعریف:

"**کل زیادۃ لم یقابلھا عوض**" کو بھی قابل اعتماد نہیں سمجھتے کیونکہ اگر اس تعریف کو قبول کر لیا جائے تو مضاربت بھی درست نہیں رہتی۔ کچھ لوگ اس کا جواز یہ دیتے ہیں کہ مضاربت میں جو خطرہ متوقع ہوتا ہے وہ اس کے منافع کو جواز فراہم کرتا ہے۔ڈاکٹر صاحب اس کا جواز یہ دیتے ہیں کہ عصر حاضر کے بڑے کاروباروں میں کاروبار کی قرقی اور ضبطی کے خطرات بھی اسی طرح ہیں۔ اسی طرح بینکوں کے قرضوں میں بھی یہ خوف پوشیدہ ہے کہ شاید وہ کبھی بھی ادا نہ ہو سکیں اور یہ خطرہ ہے جو عملاً واقع بھی ہوتا رہتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک احادیث کی مدد سے رباء کو سمجھنا ممکن نہیں۔ اس طرح احادیث کو بالکل نظرانداز کرنا بھی ممکن نہیں کیونکہ وہ سنت کی ترجمان ہیں۔ لہٰذا ربوٰ کو حدیث سے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس کو قرآن سے سمجھا جائے۔

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ جدید دور میں معاشی نظام میں Interest Rate کو بہت اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ کاروبار میں قیمتیں بڑھتی کم ہوتی رہتی ہیں مگر شرح منافع نہیں بدلتی یا بہت کم بدلتی ہے اور بینکوں کے منافع کی شرح کا مقرر ہونا محض قرضدار اور قرض خواہ کی باہمی رضامندی پر ہی منحصر نہیں ہوتا بلکہ اس میں دیگر معاشی عوامل بھی ہوتے ہیں۔ کچھ ماہرین معاشیات کے نزدیک شرح منافع کو "Zero" بھی کیا جا سکتا ہے مگر اس کے لئے پہلے معیشت کا مستحکم ہونا ضروری ہے اور حد تو یہ ہے کہ کمیونسٹوں نے بھی بنیادی نظریے کے برخلاف اب اپنے معاشی نظام میں بینک کے منافع کو شامل کر لیا ہے۔ ان کے مطابق جو وہ اپنے مقرر کردہ معاشی اہداف حاصل کر لیں گے تو پھر موجودہ بینک کے منافع کا سسٹم ختم ہو جائے گا۔ قرآن سود کے مقابلے میں صدقات کو بڑھاتا ہے اور جن کا فلاحی معاشرہ رسول اللہؐ نے ہجرت کے بعد مدینہ میں قائم کیا تھا اگر وہ مسلمانوں کا ہدف بن جائے تو یقیناً اس میں اس قسم کے منافع کی کوئی حیثیت نہ ہو گی مگر آج اگر ہم ویسا فلاحی معاشرہ قائم کرنا بھی چاہیں تو

ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم عصری ضروریات سے آنکھیں بند نہ کریں لیکن موجودہ حالات میں حکومت کے لئے یہ ناممکن ہے کہ محض قرض حسنہ کے ذریعے سے بڑے پیمانے کے ذمہ داریاں (مثلاً سڑکیں، ہسپتال، سکول وغیرہ بنا کر) پوری کر سکے اور نہ ہی نجی ادارے یہ سب کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اس طرح کے حالات میں (بنک کو ایک مستحکم مسلم معیشتی مملکت قائم نہ ہو) موجودہ منافع کو ختم کر دینا ہماری معیشت کے لئے ایک بہت بڑی غلطی ہوگی۔ (70)

> As long our society has not been reconstructed on the Islamic pattern outlined above. It would be suicidal for the economic welfare of the society and the financial system of the country to the spirit and intentions of the Quran and sunnah to abolish bank-interest. (71)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب جاگیرداری اور زمینداری نظام کے خلاف ضروری اقدامات کرنے کی بات کرتے ہیں تاکہ اسلامی فلاحی نظام قائم کیا جا سکے۔

اسی طرح اپنی کتاب Islam میں وہ اس کو اسلام کے معاشی نظام سے عدم واقفیت قرار دیتے ہیں۔

> It is sheer confuse to identify the system of Riba (usury) banned by the Quran by that of modern banking and interest which is a special device within the context of a modern concept of development economy with an utterly different function. (72)

مگر اپنے ایک Article۔ "Economic Principals of Islam" میں موجودہ بینکنگ سسٹم میں تھوڑی سی اصلاح کی نشاندہی کرتے ہیں جس میں وہ صرفی اور پیداواری قرضوں کا فرق کرتے ہیں۔

> It is on the same bases that we must dismiss the extreme contention which seeks to reject bank interest on Islamic grounds. If capital has a share in the production of wealth bank interest must be allowed what cannot be allowed is economic exploitation so far as the share of the capital is concerned things have to be ensured. Firstly that the share that goes to capital wealth as interest or otherwise is strictly regulated by other relevant factors

> in society and it cannot claim disproportionate share of the net product. Secondly the capital is lent out for productive purpose and not for purely consumptive purposes. It is when money is leaned out for purpose of consumption only and on exorbitant rental prices that interest becomes usury and economically harmful and morally reprehensible. The Quran has prohibited usury and not legitimate interest. To stretch this ban to cover transactions like these of commercial banking is against doctrinaire and in Islamic. It is not morality but moral diabetes.(73)

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اپنے نظریات میں کچھ ارتقاء ہوا ہے یعنی "Riba and Interest" میں اور اس زمانے کی دیگر تحریروں میں بینکوں کی موجودہ صورت پر کوئی تبصرہ نہیں ملتا مگر 1969ء کے آرٹیکل میں ڈاکٹر صاحب موجودہ بینک سے متعلق معاملات کو as such justify نہیں کر رہے بلکہ من وعن ان کو follow کرنے کو بھی غیر اسلامی قرار دے رہے ہیں۔ لہٰذا بحث کا اختتام ڈاکٹر صاحب اس نکتے پر کرتے ہیں کہ بینک انٹرسٹ سسٹم کو ختم نہ کیا جائے اور اس میں جزوی تبدیلی کر لی جائے اور دوسرا یہ کہ پیداواری اور صرفی قرضوں میں فرق کیا جائے۔

2۔ جناب جاوید احمد غامدی اور اجتہاد

جناب جاوید غامدی صاحب عصر حاضر میں علمی انداز میں معاملات پر نگاہ ڈالتے ہیں۔ جاوید صاحب فکر فراہی کے تسلسل کے قائل ہیں۔ چونکہ مولانا امین احسن اصلاحی اپنی سب علمی کاوشوں کو مولانا حمید الدین فراہی کے فیض تربیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور جناب جاوید غامدی اپنی علمی کاوشوں کو مولانا اصلاحی کی تربیت کا حامل قرار دیتے ہیں۔ جاوید صاحب کے بقول ان کا ادارہ ''المورد'' شریعت میں تعبیر نو کے حوالے سے کام کر رہا ہے۔ جاوید صاحب اجتہاد اور تعبیر نو میں فرق پر نہایت زور دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں نئے مسائل کے حل کے لئے قرآن وسنت کی تعبیر نو (Re-Interpertation) کی ضرورت ہے اور جو مسائل تعبیر نو کے دائرے میں نہ آئیں تو وہاں اجتہاد کے ذریعے سے مسائل حل کئے جائیں۔

جاوید صاحب کے مطابق اجتہاد کی ضرورت روزمرہ کے نئے مسائل میں ہوتی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تعلیم و تبلیغ کے لئے جاوید صاحب کا ادارہ ''المورد'' کے نام سے کام کر رہا ہے۔ ادارہ کی کئی Websites مثلاً المورد .org، Studding Islam, Understanding-Islam, Reniasanse,Ghamidi.org. وغیرہ کے نام سے روزمرہ کے نئے مسائل کے جوابات دیتے ہیں۔

اجتہاد کے حوالے سے جاوید صاحب کا نقطۂ نظر جاننے کے لئے ان کی کتب، رسائل (اشراق، Reniasanse) Websites کے علاوہ محقق نے گذشتہ سال (5 جون 2006ء) کو جاوید صاحب سے انٹرویو بھی کیا۔ زیر نظر باب میں ان سب ذرائع سے حاصل کردہ معلومات کی بنا پر اجتہاد کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی جائے۔

ا۔ اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کے دائرہ کار کے حوالے سے جاوید صاحب بہت واضح نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ جاوید صاحب کی رائے میں اجتہاد کا دائرہ کار وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں قرآن وسنت کا دائرہ ختم ہوتا ہے۔ (74) ڈاکٹر صاحب اجتہاد اور تعبیر نو کے فرق کی وضاحت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے بقول ''المورد'' میں تعبیر نو کا کام زیادہ ہو رہا ہے جس پر گذشتہ کچھ عرصے میں زیادہ توجہ نہیں دی گئی گو کہ کسی نہ کسی شکل میں جاری رہا ہے۔ ان کی رائے میں تعبیر نو کا کام تھوڑا بہت علامہ رشید رضا اور مفتی محمد عبدہ وغیرہ نے بھی کیا ہے۔ جاوید صاحب نصوص کی تعبیر نو کے کام کو بہت زیادہ اہمیت اس لئے بھی دیتے ہیں کہ تعبیر کی وجہ سے ان کی رائے میں دور حاضر میں مسلمان بہت سے اسلامی معاملات میں معذرت خواہانہ لہجہ اختیار کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن وسنت کی روشنی میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔ جاوید صاحب کہتے ہیں کہ:

ہمارے ہاں اجتہاد کا نقطہ غلط دائرے میں استعمال ہو رہا ہے۔ مثال کے طور پر اگر فقہاء نے کہا ہے کہ حدود کی گواہی میں عورتیں نہ ہوں تو اس میں قرآن کا کیا قصور وہ فقہاء کی تعبیر ہے۔ آیت مکاتبت کا جرائم کی گواہی سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی نہ Law سے اور نہ جرائم سے۔ آیت ہم سے بحیثیت فرد مخاطب ہے کہ مکاتبت کرو۔ اس میں گواہ بناؤ اب تمہارے پاس اختیار ہے یعنی جب خود گواہ بنا رہے ہو تو اس میں عورت کو عدالت میں نہ گھسیٹو اور اگر عورت کو بلانا ہی ہو تو دو عورتیں ہوں تا کہ گھر میں بیٹھنے والی عورت عدالت کے مخالفانہ ماحول میں (Cross questioning) کا ماحول اور "Hostile" فضا میں گڑبڑا جائے تو دوسری اس کو اپنا مؤقف یاد دلا دے۔ اس میں گھر میں بیٹھی رہنے والی عورت کے حالات کے پیش نظر مالی معاملات کے تحفظ کے لئے ایک ترکیب ہے۔ اس میں کئی عوامل اور بھی ہیں کہ آج عورتیں جیسی تعلیم یافتہ ہیں عدالت میں جانے کی پوزیشن میں بھی ہیں ویسی تب نہ تھیں۔ مگر قرآن عورت کی برائی نہیں کرتا کہ اس میں صلاحیت نہیں۔ اس کا تعلق ماحول سے ہے صلاحیت سے نہیں ہے۔ لیکن اگر فقہاء اس سے یہ نکتہ نکالیں کہ عورت کی گواہی آدھی ہے اور وہ جرائم میں شاہد ہو تو بھی یہ صورتحال ہے تو یہ فقہاء کی تعبیر ہے۔ قرآن کی بات نہیں ہے لہٰذا عصر حاضر میں زیادہ ضرورت حالات کے تقاضوں کے مطابق نصوص کی تعبیر نو کی ہے۔ (75)

غامدی صاحب روزمرہ کے نئے پیش آمدہ مسائل کو اجتہاد کے ذیل میں شامل کرتے ہیں حالات کی تبدیلی کے باعث جونہی صورتحال پیدا ہو اس میں اگر نصوص کی تعبیر نو سے بھی مسئلہ کا حل نہ نکالا جا سکتا ہو تو ایسے مسائل میں اجتہاد کیا جائے گا۔

۲۔ اجتہاد کی اہلیت

غامدی صاحب کی رائے میں اجتہاد کا حق ہر اُس ماہر شخص کو حاصل ہے جو دلیل سے اپنی بات کہے۔ جب دلیل میں وزن نظر آئے تو بات لے لی جائے گی ورنہ چھوڑ دی جائے گی۔ وہ کہتے ہیں:

> ''قرآن وسنت کی تعبیر و تحقیق کا حق ہر Compitent شخص کو حاصل ہو گا اور اہلیت کا اندازہ کام سے ہو گا۔ جس چیز پر بھی آپ کام کرنا چاہتے ہیں اس کی اہلیت ہونی چاہئے مگر جانچ کا کوئی خارجی معیار مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا اندازہ کام سے ہو گا''۔ (76)

اس طرح سے لکھتے ہیں:

> ''علم واستقلال نہ کسی گروہ کی میراث ہے اور نہ کسی دور کا خاصہ۔ اگلوں کو اگر ایک اصول بنانے کا حق حاصل تھا تو ہمیں دلائل کے ساتھ اس کے ابطال کا بھی حق ہے۔ تنقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ قرآن وسنت ہیں اور ان کی تعبیر وتشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے جو اپنے اندر اس کی اہلیت پیدا کرے''۔ (77)

غامدی صاحب جیسا کہ اجتہاد اور شریعت کی تعبیر نو میں فرق کرتے ہیں اسی طرح ہر دور کی اہلیت کے معیار میں بھی فرق کرتے ہیں۔ شریعت کی تعبیر نو کے لئے غامدی صاحب شرائط عائد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک:

''یہ فنی چیز ہے اور اس کے لئے مکمل اہلیت چاہیئے، عربی زبان سے عالمانہ واقفیت، پرانے ذخائر کی جانچ کی صلاحیت، عربی ادب (نثر اور شعر) پر گرفت، فقہ واصول فقہ پر مہارت وغیرہ کی ضرورت ہے''۔(78)

مگر غامدی صاحب اجتہاد کے لئے اتنی سخت شرائط عائد نہیں کرتے ان کے نزدیک جس چیز کے معاملے میں آپ اجتہاد کرنا چاہیں اس کی اہلیت ہونی چاہئے۔ بڑی سادہ سی بات ہے:

قرآن وسنت پر تحقیق کا حق اس کو نئے سرے سے سمجھنے کا حق ہر شخص کو قیامت تک حاصل ہے۔ ہمارے ہاں اس پر بحث پاپائیت کے تصور سے شروع ہوئی ہے۔ پاپائیت ہمارے ہاں یہ ہے کہ آپ اللہ اور رسول کے بعد بھی دوسروں کو یہ حق دیں کہ ان سے اختلاف نہیں ہوسکتا۔ مثلاً ہمارے ہاں یہ تصور ہے شاہ ولی اللہ نے بھی لکھا کہ آئمہ اربعہ کا جس چیز پر اتفاق ہو جائے اور امت کے علماء بھی متفق ہوں تو اس سے اختلاف نہیں ہوسکتا۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اللہ رسول کا حق کسی اور کو بھی دیا جا رہا ہے حالانکہ اگر ان سب نے مل کر بھی کسی چیز کو سمجھا ہے تو دلائل کی بنیاد پر ہم اس کو چیلنج کر سکتے ہیں۔(79)

جس طرح تعبیر نو اور اجتہاد میں فرق کرتے ہیں اسی طرح غامدی صاحب اجتہاد کے کرنے اور اجتہاد کے نافذ کئے جانے کی اہلیت میں بھی فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد ہر فیلڈ کا متعلقہ شخص اپنی فیلڈ میں کر تو سکتا ہے مگر ہر اجتہاد کا نافذ ہونا ضروری نہیں۔ اگر کسی کے اجتہاد کے لئے سوسائٹی میں نفاذ چاہئے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ پارلیمنٹ اس کو قبول کرے اس کے لئے انفرادی اور اجتماعی اجتہادات کی تفصیلات میں بھی نہیں جائے کیونکہ ان کے بقول:

''اجتہاد ہمیشہ انفرادی ہوتا ہے۔ کسی معاملے میں اگر محسوس ہو کہ سب کو مل کر غور کرنا چاہئے تو حرج نہیں۔ اس مقصد کے لئے اگر ادارے بنائے جائیں تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں لیکن سب مل کر بھی غور کریں تو اصل میں تو فرد ہی غور کر رہا ہے اور دوسرے کی مدد کر رہا ہے''۔(80)

غامدی صاحب کی رائے میں اجتہاد تو سکالرز ہی کریں گے خواہ وہ انفرادی سطح پر کریں یا اداروں کی صورت میں کریں پھر وہ اپنے اجتہاد کی تبلیغ وتشہیر کریں گے تاکہ قبول عام اگر ہو تو وہ اجتہاد نافذ کیا جائے۔ اس سلسلے میں اجتہاد کے نفاذ یا اس کے ملکی قانون بننے کے طریق کار کو وہ خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔

''اصل سوال یہ ہے کہ کسی اجتہاد کو ملکی قانون کیسے بننا ہے تو وہ پارلیمنٹ کی اکثریت سے ہوگا''۔(81)

غامدی صاحب کے مطابق کسی بھی اجتہاد کو بحیثیت فرد چونکہ قبول فرد ہی نے کرنا ہے لہذا افراد کے نمائندوں کے ذریعے پارلیمنٹ سے وہ قوانین کے نفاذ اور تشکیل کے قائل ہیں مگر اس طریق کار میں بھی جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا غامدی صاحب علماء کو پارلیمنٹ کا حصہ نہیں بنانا چاہتے۔

''علماء کو پارلیمنٹ کا حصہ بنانے کی ضرورت نہیں۔ ادارے بنانے چاہئیں وہ سفارشات پارلیمنٹ کو بھیجیں مثلاً اسلامک آئیڈیالوجی کونسل ہے مگر ان کو قبولیت یا عدم قبولیت پارلیمنٹ سے حاصل ہوگی اور اس سلسلے میں بے جا بحثیں بھی ہیں۔ علامہ اقبال نے بحث اٹھائی کہ پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق حاصل ہو۔ پارلیمنٹ اجتہاد نہیں کرتی بلکہ اجتہاد کو قبول کرتی ہے''۔(82)

غامدی صاحب اجتہاد کرنے کو عام کرتے ہیں مگر اس کی بے قیدی کو حکومت کے ذریعے پابند بھی کرتے ہیں۔

علماء اپنی رائے ظاہر کریں۔ لکھیں مگر نافذ نہ کرائیں مثلاً بنگلہ دیش میں کہہ دیا گیا کہ علماء کو رائے دینے کا حق ہے فتویٰ دینے کا نہیں مگر ہمارے ہاں ہر سکول آف تھاٹ کا ایک دارالافتاء ہے یہ کیا ہے؟ علماء دارالافتاء میں اجتہاد کریں مگر فیصلہ نہ کریں۔ اسلامی قانون کے مطابق مسجد بھی State کے پاس ہونی چاہئے۔ مجھے یا کسی کو یہ حق ہونا چاہئے کہ میں مسجد میں کسی بھی دن بیٹھ کر اپنے نقطۂ نظر کے مطابق درس دے سکوں مگر جمعہ کا ممبر State کے پاس ہونا چاہئے۔(83)

اس جگہ غامدی صاحب کے نقطۂ نظر کے بارے میں کچھ وضاحت کی ضرورت ہے۔ غامدی صاحب مفتی کو قاضی کے معنوں میں لے رہے ہیں جبکہ مفتی اور قاضی کا جب فرق کیا جاتا ہے تو اس میں یہ وضاحت ہوتی ہے کہ مفتی کو رائے دینے کا حق ہے رائے کے نافذ کروانے کا نہیں یعنی مجتہد کے لئے جو حق غامدی صاحب تجویز کرتے ہیں بعینہ وہ رائے مفتی کے لئے ہے البتہ دارالافتاء کے فیصلے کے اطلاق کا جو رویہ رائج ہے اور اس کی مخالفت غامدی صاحب بھی کر رہے ہیں وہ غلط ہے۔ اور وہ تو خود فتویٰ کی روح ہی کے خلاف ہے ورنہ جن معنوں میں دارالافتاء کا قیام ہوا وہ غامدی صاحب کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے۔

غامدی صاحب اجتہاد کی اہلیت کے لئے فقہاء کی عائد کردہ اخلاقی اور معاشرتی شرائط کے بھی قائل نہیں۔

فقہاء کے مجتہد کے لئے Social اور Moral پابندیوں کی عصر حاضر میں کوئی خاص ضرورت نہیں۔ یہ بات یہاں سے شروع ہوئی کہ (بالفاظ دیگر) جو مجتہد اجتہاد کرے اس کو مستند شارع سمجھا جائے یہ بات تقلید کروانے سے شروع ہوئی ہے۔ میرے نزدیک یہ حیثیت دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ حیثیت صرف ایک ہستی کو حاصل ہے کیونکہ ان کی سیرت کی صحت اور ان کی بات کی صحت کی حفاظت کا انتظام اللہ نے خود کیا۔ سورہ جن میں اللہ نے فرمایا ہے کہ ہم نے پہرے لگا رکھے ہیں کہ شیطان ادنیٰ درجے کو بھی ان کی بات کو نہیں پہنچ سکتے۔ میری رائے میں امام ابوحنیفہ بھی انسان ہیں۔ اگر اس طرح سے پاپائیت داخل کریں گے اور تقلید کو غیر مشروط طور پر لازم کریں گے تو ایسی شرائط پیدا ہوں گی۔ صرف بات کو دیکھیں قائل کی حیثیت نہ دیکھیں۔(84)

غامدی صاحب کا زور اسی بات پر ہے کہ کام اہل علم کے سامنے آئے گا تو صحت و غلطی کا فیصلہ خود بخود ہو جائے گا۔ وہ امام شاطبی کا حوالہ دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا تھا کہ اجتہاد تو کافر بھی کرے گا اگر صحیح ہوگا تو لے لیا جائے گا غلط ہوگا تو رد کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ ''الموافقات'' میں لکھا ہے:

"وقد اجاز النظار وقوع الاجتهاد فی الشریعة من الکافر المنکر لوجود الصانع والرسالة والشریعة اذا کان الاجتهاد انما ینبنی علی مقدمات تفرض صحتها کانت کذلک فی نفس الامر اولا. وهذا اوضح فی اطناب فیه". (85)

غامدی صاحب اس کی مثال بھی دیتے ہیں کہ ٹریفک کے قوانین ہیں وہ غیر مسلموں کے بتائے ہوئے ہیں مگر ہم ان کی پیروی کرتے ہیں۔ لہٰذا حالات کے مطابق مہارت اور صلاحیت کی بنا پر اجتہاد کیا جائے گا۔ غامدی صاحب نے دیگر مثالوں کے ساتھ ٹریفک قوانین کی مثال دی اس سے ان کے اجتہاد کے دائرہ کار کے بارے میں یہ سوال پیش آتا ہے کہ جو بھی نیا مسئلہ امت کو پیش آئے اور جس کے بارے میں نصوص میں واضح راہنمائی نہ ہو وہ اجتہاد سے متعلق ہے۔ کیا وہ اس صورت میں بھی اجتہاد ہی سے متعلق ہوگا جب کہ وہ باب تشریع سے متعلق ہو یا نہ ہو؟

اس موضوع پر غامدی صاحب کی رائے ان کے استاذ امام امین احسن اصلاحی صاحب کی رائے سے مختلف ہے۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

اجتہاد کی شرطیں جب بیان کی جاتی ہیں تو ہمارے زمانہ کے بعض مدعیان اجتہاد ان کو سن کر ناک بھوں چڑھاتے ہیں کہ اجتہاد کے لئے اتنی کڑی شرطیں لگانے کے معنی تو یہ ہوئے کہ اس زمانہ میں کوئی اجتہاد کر ہی نہ سکے۔ ان حضرات کے نزدیک دنیا کے ہر کام کے لئے کسی قابلیت وصلاحیت کی حاجت نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ہر شخص کو اجتہاد کرنے کی چھوٹ حاصل ہے۔ اگرچہ قرآن وحدیث کی زبان کے علم کے لحاظ سے اس کا حال یہ ہو کہ وہ فاعل اور مفعول میں بھی امتیاز نہ کرسکتا ہو اور اخلاق وسیرت کے لحاظ سے اس کا درجہ لوگوں میں یہ ہو کہ دو آدمی بھی اس پر اعتماد کرنے والے نہ مل سکیں۔ اجتہاد کی ضرورت کتنی ہی شدید سہی لیکن اگر ایسے ہی لوگ اجتہاد کرنے والے ہیں تو ہر شخص جس کو اپنا دین عزیز ہوگا وہ اس طرح کے اجتہاد پر تقلید کو ہزار درجہ ترجیح دے گا۔ (86)

اس طرح آگے لکھتے ہیں:

اسی پہلو سے شرائط اجتہاد کے سلسلے میں سیرت کی اہمیت پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا اخلاق قابل اعتماد نہ ہو تو اس پر دنیا کے بھی کسی اہم معاملہ میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ چہ جائیکہ اس پر ایک ایسے معاملے میں اعتماد کیا جائے جس کا تعلق دنیا اور آخرت دونوں سے ہے۔ آج بھی غور کیجئے تو درحقیقت ہم اسی صورتحال سے دوچار ہیں .... اس زمانہ میں جو لوگ اجتہاد کے مدعی بن کر کھڑے ہوتے ہیں لوگوں کی نگاہوں میں نہ ان کے علم کا کوئی وزن قائم ہوتا ہے نہ ان کے تقویٰ کا۔ لوگ مجتہد کے اندر امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کی سیرتوں کے پرتو ڈھونڈتے ہیں اور امام احمد بن تیمیہ کی عزیمت اور شاہ ولی اللہ کا تقدس تلاش کرتے ہیں۔ اس تلاش میں لوگ حق بجانب بھی ہیں۔ آخر وہ ان لوگوں کے اجتہادات پر کس طرح اعتماد کرلیں جن کو وہ دنیا کی خاطر ہر چیز فروخت کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ (87)

درج بالا اقتباسات سے ظاہر ہے کہ مولانا اصلاحی مجتہد کے لئے روایتی شرائط کو لازم سمجھتے ہیں مگر جیسا کہ پہلے درج کیا گیا غامدی صاحب اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ انہوں نے کہا کہ اگر فکری طور پر بات کرنی ہو تو میں اپنی طرف سے پہلے سے موجود شرائط میں دس اور کا اضافہ کر سکتا ہوں مگر یہ بات تب ضروری ہے جب مجتہد سے اختلاف کا حق نہ ہو اور اس کو معصوم مانا ہو مگر ایسا صرف شارع کے ساتھ ہے۔

۳۔ اجتہاد سے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

غامدی صاحب کی رائے میں اجتہاد کے ذریعے نصوص میں کوئی لچک پیدا نہیں کی جا سکتی۔ نصوص میں جتنی لچک اللہ نے رکھی ہے اس کو دریافت کیا جائے گا پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ نصوص کے فہم کے لئے صحیح سمجھ ضروری ہے۔ کہتے ہیں:

یہ مسئلہ اس طرح پیدا ہوا کہ نصوص کا جو فہم کتب میں لکھا ہے اس کی سمجھ میں فرق ہے اور لوگ اس پر نظر ثانی کرنے کو تیار نہیں اور جب نئے لوگوں کو مسئلہ سمجھ میں نہیں آتا لہٰذا چاہتے ہیں کہ اس میں ایسی ترمیم کر لیں جو خواہش کے مطابق ہو حالانکہ خرابی قرآن وسنت کے ایک خاص دور کے فہم پر اصرار میں ہے۔ نئی لچک کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اصل میں درست فہم کی ضرورت ہے اور آپ کے دور میں اس میں نئی لچک کی ضرورت ہے۔ پھر تو نعوذ باللہ یہ کہہ دینا چاہئے کہ وہ آپ کے دور کے لئے ناکافی ہے واپس کر دینی چاہئے۔ لہٰذا معمولی لچک کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ درست فہم کی ضرورت ہے۔(88)

غامدی صاحب وقت کے تقاضوں کے مطابق قرآن وسنت کے درست فہم پر زور دیتے ہیں اور تعبیر نو کی بات کرتے ہیں مگر وہ یہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ نصوص کے منشاء اور معنی میں جتنی لچک اللہ نے رکھی ہے وہ تلاش تو کی جا سکتی ہے بڑھائی نہیں جا سکتی۔

۴۔ غامدی صاحب کا منہج استدلال

غامدی صاحب استدلال کے حوالے سے بھی جدت پسند ہیں۔ ان کی رائے میں دور حاضر کے اجتہادات کے لئے حسب ضرورت اصول بھی بنائے جا سکتے ہیں۔ وہ اصول بھی انسانوں نے بنائے تھے۔ اگر وہ اصول عصر حاضر میں کسی معاملے میں کفائت نہ کریں تو علم وعقل کی بنیاد پر نیا اصول بنا لیں۔ اس بنا پر وہ عصر حاضر کی ضرورتوں اور تقاضوں کے حوالے سے فقہاء کے اصولوں پر نظر ثانی کی دعوت بھی دیتے ہیں۔

''فقہاء کے قائم کردہ اصولوں کے بیشتر حصہ پر نظر ثانی کرنی چاہئے۔ البتہ محدثین کے اصول بہت غیر معمولی اور قیمتی ہیں''۔(89)

(الف) قرآن سے استدلال

قرآن کریم سے استدلال کے لئے پہلی چیز وہ عربی زبان سے عالمانہ واقفیت کو قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اس کتاب کا صحیح فہم اب اس زبان کے صحیح علم اور اس کے صحیح ذوق پر بھی منحصر ہے اور اس میں تدبیر اور اس کی شرح وتفسیر کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی اس زبان کا جید عالم اور اس کے اسالیب کا ایسا ذوق آشنا ہو کہ قرآن کے مدعا تک پہنچنے میں کم سے کم زبان اس کی راہ میں حائل نہ ہوسکے۔ (90)

عربی زبان میں فصاحت و بلاغت اس لئے ضروری ہے کہ قرآن کے مفاہیم سمجھے جاسکیں لیکن غامدی صاحب صرف عربی کی بات نہیں کرتے بلکہ قرآن کے الفاظ میں عربی بیں کی بات کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ زبان کی ابانت کو نظرانداز کر کے (جیسا کہ قرآن ہی میں ذکر ہوا ہے) کوئی شرح وفصاحت درست قرار نہیں پاسکتی۔ اس کے علاوہ اسلوب کا فہم بھی ضروری ہے۔ قرآن سے استدلال کے لئے اسلوب کی ندرت کا جاننا بھی ضروری ہے۔ غامدی صاحب ''میزان'' کے پہلے اصول و مبادی میں قرآنی آیات کے حوالے سے ان سب نکات کو واضح کر رہے ہیں کہ ان سب امور پر مہارت کس قدر ضروری ہے۔ نیز اصولی چیزیں مثلاً عام خاص، مطلق مقید، محکم ومتشابہ، احکام افرادی وترکیبی اور قراءت کے اختلافات وغیرہ کا جاننا ضروری ہے مگر اس معاملے میں بھی اپنا ایک نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں الفاظ کی دلالت اپنے معنوں پر واضح ہوتی ہے چونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ہر چیز بے معنی۔ اس کے علاوہ ان کی رائے میں قرآن کی وہ سب آیتیں محکم ہیں جن پر اس کی ہدایت کا مدار ہے۔ متشابہ صرف وہ آیتیں ہیں جن میں آخرت کی نعمتوں اور نعمتوں میں کسی نعمت یا نعمت کا بیان تمثیل یا مشابہ کے انداز میں ہوا ہے۔ یا اللہ کے صفات و افعال اور ہمارے علم و مشاہدے سے ماوراء۔ اسی کے کسی عالم کی کوئی بات تمثیلی اسلوب میں کہی گئی ہے۔ متشابہ آیات نہ تو غیر متعین ہیں اور نہ ان کے مفہوم میں کوئی ابہام ہے۔ ان کے الفاظ عربی مبین ہی کے الفاظ ہیں اور ان کے معانی بھی ہم بغیر کسی تردد کے ہی سمجھتے ہیں۔ (91)

قرآن سے استدلال کے لئے غامدی صاحب کا انداز یہ ہے کہ قرآن سے عمومی اصول سمجھے جائیں اور پھر ان اصولوں کا اطلاق کیا جائے۔ اس طرح سے حدیث بھی قرآن کی شرح وصفات کرتی ہے۔ حدیث سے قرآن میں نسخ اور تحدید و تخصیص کو سوءِ فہم کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اس طرح کا کوئی نسخ یا تحدید وتخصیص سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی کہ اس سے قرآن کی یہ حیثیت کہ وہ میزان وفرقان ہے کسی لحاظ سے مشتبہ قرار دیا جائے۔ قرآن کے بعض اسالیب اور بعض آیات کا موقع ومحل جب لوگ سمجھ نہیں پائے تو ان سے متعلق نبیؐ کے ارشادات کی صحیح نوعیت بھی ان پر واضح نہیں ہوسکی۔ اس طرح کی جتنی مثالیں بالعموم پیش کی جاتی ہیں ان سب کا معاملہ یہی ہے۔ (92)

اس اصول کے تحت غامدی صاحب نے چند مثالیں ذکر کی ہیں مثلاً حلت وحرمت کے حوالے سے بہائم کی تخصیص جو قرآن میں آئی وہ نہایت محدود ہے جیسا کہ سورۃ البقرہ کی آیات 172, 173 اور مائدہ کی 145۔ بعض روایات میں چند اور چیزوں کے بارے میں نشاندہی ملتی ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث (1407) اور بخاری کی حدیث (5521) میں کچلی والے درندوں، چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے کی ممانعت ہے۔ عمومی طور پر علماء کے برخلاف غامدی صاحب نے اس کو بیان شریعت نہیں مانا۔ لکھتے ہیں:

> ''لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے اسے بیان فطرت کی بجائے بیان شریعت سمجھا۔ درآں حال یہ کہ شریعت کی ان حرمتوں سے جو قرآن میں بیان ہوئی ہیں اس کا سرے سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر حدیث سے قرآن کے نسخ یا اس کے مدعا میں تبدیلی کا کوئی مسئلہ پیدا کیا جائے''۔(93)

اسی طرح محرمات کے حوالے سے مثال دی کہ جمع بین الاختین کی جو حرمت قرآن میں آئی اور حدیث میں خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کا ذکر ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''آپؐ کے ارشادات قرآن کے اسی مدعا کا بیان ہیں۔ ان میں شرح و بیان کے حدود سے ہرگز کوئی تجاوز نہیں ہوا''۔(94)

اس کے علاوہ غامدی صاحب قرآن سے استدلال کے لئے آیات کے اسلوب نظم اور ان کے پس منظر سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔

(ب) سنت اور حدیث سے استدلال

غامدی صاحب حدیث اور سنت میں بطور ماخذ استدلال فرق کرتے ہیں۔ سنت کے بارے میں لکھتے ہیں:

سنت سے مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبیؐ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا جیسا کہ (سورہ النحل کی آیت 123) میں ہے "ثُمَّ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ ان اتبع مِلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفًا وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ" ....سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے لہٰذا اس کے بارے میں اب کسی بحث ونزاع کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ غامدی صاحب قرآن وسنت دونوں کے لئے صحابہ کے اجماع اور عملی تواتر کو شرط قرار دیتے ہیں۔ اس طرح سے سنت کا دائرہ محدود کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سنت صرف وہ ہے جسے رسول اللہؐ نے دین قرار دیا ہو یا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے دین ہو۔ لہٰذا اس طرح سے انہوں نے نبی کریمؐ کے عام معمولات کو سنت قرار نہیں دیا اور صحیح مسلم کی احادیث "انما انا بشر اذا مرتکم بشیء من دینکم فخذوا به. واذا امرتکم

بشيء من راى فانما انا بشر .... انما ظننت ظنا فلا تواخذني بالظن ولكن اذا حدثتكم عن الله شيء فخذوا به فاني لن اكذب على الله. انتم اعلم بامر دنياكم (95)

سورہ شوریٰ کی آیت 13 اور اس حدیث سے دلیل لے کر غامدی صاحب نے آنحضورؐ کے لباس، خوراک اور مختلف معاملات میں طرز عمل کو سنت کے دائرہ سے خارج قرار دیا۔(96)

دوسرا اصول انہوں نے یہ بتایا کہ سنت کا تعلق تمام تر عملی زندگی سے ہے۔علم وعقیدہ شان نزول، تاریخ وغیرہ کا سنت سے کوئی تعلق نہیں۔ دلیل یہ دی کہ اللہ نے دوسری قوموں کے ساتھ جو معاملہ کیا اس کو سنت کہا لہٰذا علمی چیز بھی سنت نہیں۔تیسرا اصول ''میزان'' کے باب ''اصول ومبادی'' میں یہ بیان کیا کہ عملی نوعیت کی بھی وہ چیزیں سنت نہیں ہوسکتیں جن کی ابتداء پیغمبر کی بجائے قرآن سے ہوئی ہے۔ لکھتے ہیں:

> کسی چیز کا حکم اگر اصلاً قرآن پر مبنی ہے اور پیغمبر نے اس کی وضاحت فرمائی ہے یا اس پر طابق النعل بالنعل عمل کیا ہے تو پیغمبر کے اس قول فعل کو ہم سنت نہیں بلکہ قرآن کی تفہیم وتبیین اور اسوۂ حسنہ سے تعبیر کریں گے۔سنت صرف انہی چیزوں کو کہا جائے گا جو اصلاً پیغمبر کے قول وفعل اور تقریر وتصویب پر مبنی ہیں اور انہیں قرآن کے کسی حکم پر عمل یا اس کی تفہیم وتبیین قرار نہیں دیا جاسکتا۔(97)

چوتھا اصول یہ قرار دیا ہے سنت پر بطور تطوع عمل کرنے سے بھی وہ کوئی نئی سنت نہیں بن جاتی۔آنحضورؐ نے بطور تطوع عبادات کی ہیں مگر وہ بھی اصل پر زائد نہیں لہٰذا سنت قرار نہیں دی جاسکتیں بلکہ وہ آپؐ کا اسوۂ حسنہ کہی جائے گی۔

پانچواں اصول یہ بتایا کہ وہ چیزیں جو محض بیان فطرت کے طور پر آئی ہیں وہ بھی سنت نہیں ہیں۔

چھٹا اصول یہ بیان کیا کہ وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہوسکتیں جو نبیؐ نے لوگوں کی رہنمائی کے لئے انہیں بتائی تو ہیں لیکن اس راہنمائی کی نوعیت ہی پوری قطعیت کے ساتھ یہ واضح کر دیتی ہے کہ انہیں سنت کے طور پر نافذ کرنا آپ کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔اس کی ایک مثال نماز میں قعدے کے اذکار ہیں۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد اور درود بھی سکھایا ہے اور اس موقع پر کرنے کے لئے دعاؤں کی تعلیم بھی دی ہے لیکن یہی روایتیں واضح کر دیتی ہیں کہ ان میں سے کوئی چیز بھی نہ آپؐ نے بطور خود مقرر کی ہے اور نہ سکھانے کے بعد لوگوں کے لئے اسے پڑھنا لازم قرار دیا ہے۔ یہ آپؐ کے پسندیدہ اذکار ہیں اور ان سے بہتر کوئی چیز تصور بھی نہیں کی جاسکتی۔لیکن اس معاملے میں آپؐ کا طرز عمل صاف بتاتا ہے کہ آپ لوگوں کو کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ انہیں یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی دعائیں بھی کر سکتے ہیں۔لہٰذا سنت صرف یہی ہے کہ قعدے میں اللہ تعالیٰ سے دعا کی جائے۔اس کے علاوہ کوئی چیز بھی اس موقع پر سنت کی حیثیت سے مقرر نہیں کی گئی۔

ساتواں اصول یہ ہے کہ جس طرح خبر واحد سے قرآن ثابت نہیں ہوتا اسی طرح سنت بھی ثابت نہیں ہوتی۔ سنت کی حیثیت دین میں مستقل بالذات ہے۔ رسول اللہؐ اسے پورے اہتمام، پوری حفاظت اور پوری قطعیت کے ساتھ انسانوں تک پہنچانے کے مکلّف تھے۔ اخبار احاد کی طرح اسے لوگوں کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جا سکتا کہ وہ چاہیں تو اسے آگے منتقل کریں اور چاہیں تو نہ کریں۔ لہٰذا قرآن ہی کی طرح سنت کا ماخذ بھی امت کا اجماع ہے جس طرح وہ صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے امت کو ملا ہے اسی طرح یہ صحابہ کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے۔ اس سے کم تر کسی ذریعے سے رسول اللہؐ کے اسوہ حسنہ اور آپ کی تفہیم وتبیین کی روایت تو بے شک قبول کی جا سکتی ہے لیکن قرآن وسنت کی طرح ثابت نہیں ہو سکتے۔ (98)

ان اصولوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ غامدی صاحب سنت کی قبولیت کا معیار نہایت سخت اور محدود رکھتے ہیں۔ جبکہ حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:

> رسول اللہؐ کے قول وفعل اور تقریر وتصویب کے اخبار احاد جنہیں بالعموم حدیث کہا جاتا ہے اس کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ وعمل کا ہرگز کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں ان میں آئی ہیں وہ درحقیقت قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اس پر عمل کے لئے نبیؐ کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہیں .... ان کے بارے میں دو باتیں واضح ہیں کہ کوئی صاحب علم انہیں ماننے سے انکار نہیں کر سکتا ایک یہ کہ رسول اللہؐ نے ان کی حفاظت اور تبلیغ واشاعت کے لئے کبھی کوئی اہتمام نہیں کیا۔ دوسری یہ کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کبھی علم یقین کے درجے کو نہیں پہنچتا۔ (99)

غامدی صاحب سنت کی تشریعی حیثیت کو تو تسلیم کرتے ہیں مگر حدیث کی تشریعی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے البتہ حدیث کی تعلیمی اور تبلیغی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں۔

> ''لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ نبیؐ کے سیرت وسوانح، آپؐ کے اسوۂ حسنہ اور دین کے متعلق آپ کے تفہیم و تبیین جاننے کا واحد ذریعہ حدیث ہی ہے۔ لہٰذا اس کی یہ حیثیت ایسی مسلم ہے کہ دین کا کوئی طالب علم اس سے کسی طرح بے پروا نہیں ہو سکتا''۔ (100)

حدیث کی اس تعلیمی وتبلیغی حیثیت کے لئے بھی سند اور متن کی نہایت سخت معیار کے تحت جانچ پرکھ اور روایت و درایت یعنی ہر طریقے سے تسلی کے بعد قبول کرتے ہیں۔ روایت کے مسلمہ اصولوں میں مزید اضافہ یہ کرتے ہیں کہ روایت قرآن کے علاوہ سنت کے بھی خلاف نہ ہو اور علم وعقل کے خلاف نہ ہو۔ سنت کا خصوصی ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں۔

> ''لہٰذا خبر واحد اگر سنت کے منافی ہے اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت تلاش نہیں کی جا سکتی تو اسے لامحالہ رد ہی کیا جائے گا''۔ (101)

علم وعقل کے مسلمات کے لحاظ سے بھی نیز قرآن کی طرح حدیث کے لئے بھی عربیت کے اعلیٰ ذوق کو شرط بناتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

قرآن کی طرح اس زبان کا بھی ایک خاص معیار ہے چنانچہ یہ ضروری ہے کہ حدیث کے طلبہ بار بار کے مطالعے سے اس زبان کی ایسی مہارت اپنے اندر پیدا کرلیں کہ نہ ''الشیخ والشیخہ'' جیسی چیزوں کو محض زبان ہی کی بنیاد پر رد کردینے میں انہیں کوئی تردد ہو اور نہ ''البکر وبالبکر'' جیسے مشکل اسالیب کو سمجھنے میں وہ کوئی دقت محسوس کریں لغوی اور نحوی مشکلات کے حل کے لئے بھی یہ مہارت ناگزیر ہے نیز ان فنون کے ماہرین نے جو لکھا اس پر بھی آدمی کی عالمانہ واقفیت ہونی چاہئے۔(102)

اس اقتباس سے معلوم ہو رہا ہے کہ استدلال کے لئے محض زبان کے ذوق کی بنیاد پر مؤطا اور مسلم کی احادیث کو رد کر رہے ہیں (المؤطا رقم 1560) (مسلم رقم 1690)۔

مزید حدیث کو دیگر احادیث کی روشنی میں دیکھنے کی تلقین بھی کرتے ہیں اور چونکہ ان کا یہ منہج حدیث پسند نظر آتا ہے مگر ساتھ ہی یہ ہدایات بھی ملتی ہیں کہ حدیث کو رد کرنے میں جلدی نہ کی جائے۔

عقل اور نقل میں ہرگز کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا۔ دین کی بنیاد علم وعقل کے مسلمات پر ہے لہٰذا کوئی چیز اگر ان مسلمات سے مختلف نظر آتی ہے تو اس پر بار بار غور کرنا چاہئے۔ یہ کوئی علمی طریقہ نہیں کہ اس طرح کے مواقع پر آدمی فوراً حدیث کو رد کر کے فارغ ہو جائے یا علم وعقل سے آنکھیں بند کر کے اس کے کوئی غلط یا مرجوح معنی قبول کر لے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ روایت کو جب صحیح پہلو سے دیکھا گیا تو بارہا کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔(103)

(ج) اجتہاد بطور ماخذ قانون

غامدی صاحب تعبیرنو کے لئے تو صرف قرآن اور سنت کو ماخذ مانتے ہیں مگر اجتہاد کے لئے علم وعقل اور حالات کی روشنی میں مسائل حل کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں:

''ہمارے فقہاء عام طور پر اجتہاد کے نام پر قیاس کرتے ہیں''۔(104)

چونکہ غامدی صاحب اجتہاد کا دائرہ تعبیرنو سے الگ متعین کرتے ہیں اس لئے اجتہاد کے ذریعے قانون سازی ان مسائل میں ہوگی جو قرآن وسنت سے باہر ہوں گے۔ سیاسی اور معاشرتی حالات سے متعلق ہوں گے لہٰذا ان میں فقہاء کے بتائے ہوئے قواعد کے مطابق قانون سازی کی جاسکتی ہے۔

۵۔ جناب جاوید غامدی کے اہم اجتہادات

جناب جاوید غامدی عصر حاضر کے نئے پیش آنے والے مسائل کے حل سے اپنی آراء پیش کرتے رہتے ہیں۔ یہ آراء پرنٹ اور الیکٹرانک دونوں ذرائع سے جاری ہیں مثلاً ان کی کتب کے علاوہ مستقل رسائل ہیں اور اس کے علاوہ ادارہ کی ویب سائٹس ہیں۔ مزید مختلف T.V. چینلز سے بھی ان کے انٹرویونشر ہوتے رہتے ہیں۔ ذیل میں کچھ مسائل پر ان کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

(الف) فنون لطیفہ

فنون لطیفہ کے حوالے سے ان کی Website (www.ghamidi.org.) پر ان کا ایک تفصیلی لیکچر موجود ہے۔ ذیل میں اس کو تحریری شکل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

اسلام اور فنون لطیفہ

انسانی زندگی کے ساتھ اسلام کا تعلق درحقیقت کیا ہے۔ دنیا اللہ نے اس طریقے سے بنائی کہ اس میں انسان نہ صرف یہ کہ اپنے حیوانی وجود کے ساتھ کھاتا پیتا ہے بلکہ اس میں جمالیات کی حس بھی اتنی غیر معمولی کہ اس کا انسان کے انفرادی واجتماعی رویوں میں ہر قدم پر اظہار، انسان خوبصورتی پسند کرتا ہے وہ اس کو فطرت میں دیکھتا ہے۔ فطرت اپنی ذات میں خوبصورت ہے اور اپنی خوبصورتی کو ہر پہلو سے نمایاں کرتی ہے۔ یہ خوبصورتی اشیاء کی فطرت ان کی صورت آواز ان کے اظہار ان کی تشکیل میں ہے اور یہ سلسلہ ذات خداوندی سے ہے۔ مشہور روایت ہے کہ ایک شخص نے حضورؐ سے پوچھا کہ میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے لباس وغیرہ میں جمالیاتی احساس کی تسکین ہو میں اچھی چیزیں پسند کرتا ہوں کیا یہ تکبر تو نہیں تو آپؐ نے فرمایا ''اللہ جمیل و یحب الجمال .... یہ تکبر نہیں ہے۔ تکبر تو یہ ہے کہ انسان کسی حق کے سامنے اکڑ جائے اور دوسروں کو حقیر سمجھے (بدر الحق و غلط الناس'')۔

جمالیات کا غیر معمولی احساس اللہ نے انسان میں ڈالا۔ پھر فاطر فطرت اپنی فطرت کا بیان کر کے اپنی آیات میں اس خوبصورتی کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ میں نے صرف یہ تو نہ کیا کہ کھانے کا ایک ڈھیر پیدا کر دیا بلکہ اتنا تنوع پیدا کیا ہے کہ انسان اس کو محسوس کرے اور خود بھی خوبصورتی پیدا کرے۔ انسان نے اس جمالیات کا احساس کر کے اس کو فطرت سے متعلق کیا ہے اور انسان کے ایک ایک پہلو سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ قرآن اس کو زینت سے تعبیر کرتا ہے اور پھر سوال یہ پیدا کرتا ہے کہ کیا یہ زینت انسان کے لئے محض آزمائش ہے جس کی طرف اس نے آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھنا۔ مذہبی تصور تو یہی ہے مگر قرآن کہتا ہے

"قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِيۡنَةَ اللّٰهِ الَّتِيۡۤ اَخۡرَجَ لِعِبَادِهٖ" (105)

یعنی خدا نے ان کو حرام نہیں کیا۔

اب سوال کہ فنون لطیفہ کی کیا نوعیت ہے۔ یہ انسان کی شدت جمالیات کا ایک احساس ہے۔ یہ خواہ خوشی، غم، غصے، نفرت، اشتعال، تعمیر وغیرہ میں شامل ہو جائے تو یہ فنون لطیفہ ہے۔ یہ جمالیاتی لبادہ کبھی تصویر، کبھی عمارت کبھی آواز کی شکل میں ہم پہناتے ہیں اور اللہ کے بنائے ہوئے مفرد اجزاء میں ترکیب دینا شروع کر دیتے ہیں۔

انسان کے جمالیاتی احساس کے اظہار کے یہ پہلو ہمیں ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ اگر یہ سب یہی ہے اور فطرت کا تقاضا ہے اور قرآن یہی کہتا ہے تو پھر یہ بات کیوں مشہور ہو گئی کہ موسیقی، تصویر وغیرہ حرام ہے۔

اسلام کا اصل مقصود انسان سے پاکیزگی کا تقاضا ہے۔ انسان حیوانی وجود کے بارے میں تو پاکیزگی و طہارت کے لئے بہت حساس ہے لیکن چونکہ انسان کو دنیا میں امتحان کے لئے بھیجا گیا ہے تو بعض اوقات وہ اپنے جذبات و خواہشات کے تقاضے سے مغلوب ہو کر اپنے اخلاقی و عقلی وجود کی غلاظت سے متنبہ نہیں ہو پاتا۔ اسلام چاہتا ہے کہ انسان کو متنبہ کرے کہ حیوانی وجود کی طرح اپنے عقلی وجود کے بارے میں بھی متنبہ رہو کہ کہیں اوہام و خرافات اور غلط عقائد نہ گھڑنے لگو اور اس طرح اخلاقی وجود کے بارے میں بھی متنبہ رہو کہ کہیں جھوٹ، بددیانتی، خیانت، ظلم سے اس کو آلودہ نہ کر لو۔ قرآن نے فرمایا:

"وَ نَفۡسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا. فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا. قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَكّٰىهَا وَ قَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰىهَا" (106)

جو شعور ہم نے انسان کو الہام کیا وہ شعور بتا رہا ہے کہ فلاح اس کو پانی چاہئے جو اس کو پاکیزہ رکھے۔ آلودگی اور پاکیزگی کے بارے میں اللہ، پیغمبر اور مصلحین انسان کو توجہ دلاتے ہیں۔

اس کے لئے اسلام دو طریقے اختیار کرتا ہے۔ ایک چیز وہ جو اپنی ذات میں بھی پاکیزہ نہیں ہوتی۔ ایسی چیزوں کو وہ اصلاً ممنوع کرتا ہے مثلاً بدکاری، جنسی اعضاء کا افشاء، جنسی معلومات کا نحوی بیان، اموال اکل باطل، خیانت، جھوٹ وغیرہ کو اپنی ذات میں ممنوع قرار دیا مگر بہت سی چیزیں اپنی ذات میں زینت اور حسن ہوتی ہیں۔ اسلام ان میں استعمال اور انسان کے اس کے ساتھ تعلق کو دیکھتا ہے کہ انسان اس کے ساتھ کیسا تعلق اختیار کرتا ہے۔ فنون لطیفہ کے حوالے سے اسلام تسلیم کرتا ہے کہ اپنی ذات اور اصل میں یہ مباح ہیں اللہ کی نعمتیں ہیں جمالیاتی حسن کے تسکین کے سامان ہیں۔ توراۃ، انجیل، زبور، قرآن، احادیث میں ان میں سے کسی بھی چیز کو ذات کے لحاظ سے موضوع نہیں بنایا۔ خود قرآن کو جب اللہ نے لوگوں کے لئے ہدایت پہنچانے کے لئے نازل کیا ہے تو کسی دنیاوی کتاب کی طرح سے سپاٹ انداز میں نازل نہیں کیا حالانکہ ایسی کتاب بھی نازل ہو سکتی ہے لیکن اللہ نے اس کو زبان و بیان کے حوالے سے بھی غناء کا موسیقی کا، جذبات کو ابھار دینے کا غیر معمولی ذریعہ بنا دیا ہے کہ جب

وہ پڑھا جاتا ہے تو لگتا ہے کہ پورے وجود کا احاطہ کر لیتا ہے۔ زبور تو مجموعہ بھی ایسی دعاؤں کا ہے۔ سیدنا داؤد اس کو گاتے پڑھتے اور سماں باندھ دیتے۔ قرآن نے اس کا ذکر کیا ہے کہ جب وہ گاتے تو پہاڑ اور پرندے بھی ان کا ساتھ دیتے۔ خود حضورؐ نے ابوموسیٰ اشعری کی قراءت کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ مجھے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ تمہیں مزامیر داؤد میں سے ایک مزمور عطاء کیا ہے۔

مزامیر داؤد کا مطالعہ کریں تو لکھا ہوتا ہے کہ یہ وہ مزمور ہے کہ داؤد نے بربط کے ساتھ گایا یہ فلاں ساز کے ساتھ گایا۔ یہ رباب کے ساتھ گایا یہ میر مغنی کا مزمور ہے جو فلاں ساز کے ساتھ گایا۔ اس کے ترجمے کو پڑھ کر بھی اس کا مدعا دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بے نظیر ادبی نمونہ ہے۔

انجیل میں حضرت عیسیٰؑ کی تقریریں ادب کا بے پناہ نمونہ ہیں مثلاً پہاڑی کا وعظ بھی تمثیل در تمثیل کے انداز میں بے نظیر ادبی نمونوں کے ذریعے سے انسان کے ادبی وجود کو کس شان کے ساتھ متوجہ کیا۔

پروردگار نے اپنا پیغام انسانوں تک پہنچانے کے لئے اختیار کیں۔ سپاٹ طریقے سے گفتگو نہیں کہ بلکہ ادب کی چاشنی رکھی بیان کو کمال تک پہنچایا اور ان سب چیزوں کو ملحوظ رکھا جو ہم کسی چیز کو فن لطیف بنانے کے لئے استعمال کرتے ہیں حالانکہ سپاٹ طریقے سے چند احکام کا مجموعہ مرتب کر کے دیا جا سکتا تھا کیونکہ انسان مخاطب ہے اور انسانی جمالیاتی احساس رکھتا ہے۔ اس میں جمیل چیزوں کو appreciate کرنے کا داعیہ رکھا ہے۔ انسان تنوع چاہتا ہے اس لئے اللہ نے اس کا خصوصی اہتمام کیا اسی طرح حضورؐ کی پیغمبر کی حیثیت سے ذمہ داریوں کی نوعیت وشخصیت الگ تھی اور ہر صلاحیت ہر شخص کے لئے نہیں ہوتی اور ہر چیز ہر ایک کے لئے مباح نہیں ہوتی۔ اس لئے خود تو بہت سی چیزوں کے معاملے میں بہت بلند رہتے تھے مگر اگر آپ نے کوئی ایسی چیز دیکھی تو اگر وہ ایک خاص حسن کے دائرے میں تھی تو اس کی تعریف کی اور اگر وہ اس سے ذرا آگے بڑھی ہوتی تو لوگوں کے لئے اس کو مباح قرار دیا اور اگر کسی نے اس سے لوگوں کو روکنے کی کوشش کی تو توجہ دلائی کہ نہیں لوگوں کے اندر تفریح حاصل کرنے کا بھی داعیہ ہوتا ہے۔ اس میں خواہ مخواہ کی قدغن لگانا درست نہیں اس لئے یہ چیز ایک مسلمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

لہٰذا مذہب کا طریقہ یہ کہ جس چیز میں اصلاً خرابی ہے تو اس کو روکا اور اگر کسی چیز میں اصلاً خرابی نہیں تو ان کے استعمال پر متنبہ کرتا ہے۔ تو موسیقی شاعری اور مصوری تینوں چیزیں عرب میں تھیں۔ شاعری تو ان کا اثاثہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب آنحضورؐ نے کلام پاک پیش کیا تو انہوں نے کلام کے بارے میں بھی یہی اندیشہ ظاہر کیا کہ غالباً کوئی بڑے شاعر ہیں تو قرآن نے کہا کہ یہ پیغمبر کے شایان شان نہیں ہے۔ پیغمبر تو حقائق بتاتا ہے۔ عموماً شاعر متضاد باتیں بھی بول دیتا ہے نیز ان کے کردار اور سیرت میں بھی قول وفعل کا تضاد ہوتا ہے اور یہ تنقید کرتے ہی قرآن نے کہہ دیا کہ شاعری پر مذمت تنقید مقصود نہیں

اس لئے کہ جن کو اللہ دولت ایمان، عمل صالح دیتا ہے اس کو اچھے انداز میں بھی استعمال کر لیتا ہے تو قرآن نے ایک فن لطیف پر خود تبصرہ کر دیا کہ محض فن پر تنقید نہیں البتہ اس کے ناروا استعمال پر تنقید ہے۔ اس طرح کا تبصرہ مولانا حالی نے بھی بزبان شاعری شاعروں پر کیا۔

گناہ گار واں چھوٹ جائیں گے

جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

اب یہ تبصرہ شاعری پر نہیں ہے شاعروں کے اس کے غلط استعمال پر ہے

i۔ تصویر

تصویر ہمارے ہاں کمیونیکیشن، ابلاغ، مجرموں کو پہچاننے، تعلیم، خبر پہنچانے وغیرہ کا ذریعہ ہیں مگر تب عرب کے پس منظر اور بنی اسرائیل میں مذہبی مقاصد کے لئے (بطور معبود) استعمال ہوتی۔ پیغمبروں اور بڑی شخصیات کی تصاویر ہوتی ہیں۔ ان کی لوگ پرستش کرتے اور تورات میں بھی یہ قابل مذمت ٹھہرائی کیونکہ یہ شرک کا ذریعہ بن رہی تھیں مگر یہ تصاویر ہی ہیں کہ جب حضرت سلیمان نے ھیکل بنایا تو اس کے دروازے پر کروبیوں (فرشتوں) اور جانوروں وغیرہ کی تصاویر بنائیں مگر چونکہ وہاں شرک کا احتمال نہ تھا اس لئے قرآن نے مذمت نہ کی بلکہ اس کے لئے بھی وہی تماثیل کا لفظ استعمال کیا جو بت پرستی والی تصویروں کے لئے۔

حضورؐ نے جب لوگوں کو تیار کر لیا تو پھر احکام دیئے کہ پورے عرب میں دیکھا جائے کہ کون سی قبریں ہیں جن کی پرستش کی جا رہی ہے اور کون سی تصویریں جو پوجی جا رہی ہیں اور ان کے بارے میں یہ تصور رکھا جاتا تھا کہ یہ تصویریں زندہ ہیں، نافع اور ضار ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس طرح کے مصوروں پر خدا کی لعنت ہے کہ قیامت کو ان مصوروں کو اس بات کا پابند کیا جائے گا جن کا تصویروں کو تم بنا کر زندہ سمجھ رہے تھے ان سے مانگ رہے تھے اب ان کو زندہ کر کے دکھاؤ اور ان سے مانگ کر دکھاؤ جو مانگ رہے تھے۔ (107)

اسی طرح انہوں نے اپنی کتاب ''اخلاقیات'' میں بھی جو کہ ''میزان'' کا ایک باب ہے اور الگ سے بھی شائع شدہ ہے یہی مؤقف اختیار کیا ہے اور آیت قرآنی ''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ'' (108) ''ان بتوں کی گندگی سے بچو اور ان کے بارے میں جو جھوٹ تم اللہ پر باندھتے ہو ان سے بھی اجتناب کرو'' اس آیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''رسول اللہؐ نے اسی بنا پر فرمایا ہے کہ قیامت کے دن یہ تصویریں اور مجسمے بنانے والے شدید ترین عذاب سے دوچار ہوں گے اور ان سے تقاضا کیا جائے گا کہ اپنے زعم کے مطابق جس زندہ اور نافع وضار ہستیوں کی تصویریں تم بناتے تھے ان میں جان ڈال کر دکھاؤ''۔(109)

غامدی صاحب نے صحیح بخاری کی اس حدیث کا یہی مطلب لیا ہے جس کو دیگر علمائے کرام تصویر کی مطلق ممانعت کے معنوں میں لیتے ہیں۔

''ان الذین یضعون ھذا المصور، یعذبون یوم القیامۃ، یقال لھم احیوا ما خلقتم'' (110)

اس طرح کی تصویریں جو لوگ بناتے ہیں انہیں قیامت میں عذاب دیا جائے گا ان سے کہا جائے گا کہ جو کچھ تم نے بنایا ہے اب اسے زندہ کرو۔

گویا غامدی صاحب صرف شرک کے مقصد سے کی گئی مصوری کو حرام سمجھتے ہیں۔

ii۔ موسیقی

موسیقی کے حوالے سے بھی ان کے خطبے کو ذکر کیا جائے گا۔فرماتے ہیں ہر طرح کی موسیقی بھی عرب میں تھی اور عربوں نے اس کے ساتھ بہت سی غلاظتیں وابستہ کر دی تھیں جس طرح آج ہم نے اس کے ساتھ غلاظتیں وابستہ کر دی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ یہ موسیقی کا وہ استعمال ہے جو اخلاقی طور پر تمہیں اخلاقی طور پر آلودہ کرے گا۔تمہارے نفس کو پاکیزہ نہ رہنے دے گا تو اس سے اجتناب کرو۔

یہ قرآن کا اور پہلے صحائف اور پیغمبر کا فنون لطیفہ کے بارے میں مؤقف ہے جو عقل وفطرت کی میزان پر پورا اترتا ہے۔ یہ اصول ہے کہ انسان ان چیزوں کے اپنے اوپر اثرات کا جائزہ لے۔اگر کسی چیز میں اخلاقی خرابی ہوگی تو اس پر پابندی لگائی جائے گی جیسا کہ صفت لگائیں مگر اگر اس کے پانی سے فصلیں تباہ ہوں تو اس پر ضرور کچھ تحدیدات عائد کی جائیں گی۔یہی مؤقف حضورؐ اور خدا نے فنون لطیفہ کے بارے میں رکھا کہ اس کا استعمال تمہارے اخلاق کو آلودہ کر دیں گے مگر اس سے لوگوں نے تصویر اور موسیقی کی حرمت کا تصور نکال لیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے ''غبار خاطر'' میں موسیقی کی تعریف کی۔ اپنا شغف اور مؤقف بتایا اور ایک جملہ یہ کہا کہ ''موسیقی کے معاملے میں جو کچھ ہمارے ہاں کیا گیا تھا اس کا تعلق باب تشریح سے سے تھا یعنی یہ کوئی شریعت کی ابدی حرمت نہ تھی بلکہ اس کے استعمال کے غلطی کی حرمت تھی۔(111)

(ب) یتیم پوتے کی وراثت

ایک موضوع جس پر آج کل بحث جاری ہے وہ یتیم پوتے کی وراثت ہے۔اس کا ایک حل ہمارے ملک کے قانون (All Pakistan Legal Decisions of Federal Shariat Courts) میں کیا گیا ہے کہ یتیم پوتے کو دادے کی وراثت میں حصہ دیا جائے۔جیسا کہ

> It has been suggested in some of the replies that the grandfathers can by will leave 1/3 of his property to his grandson. This provision does not do full justice to the orphan as is evident from the example given above. We therefore recommend that legislation should be undertaken to do justice to the orphan in respect of the property of their grandfather. (112)

مگر اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات میں درج ہے:

> The Islamic Ideological Council in one of its reports on the subject of inheritance has recommended that the uncles and ants of orphan grandchildren are duty bond to take care of their orphan nephews and nices. (113)

کمیشن کے عالم ممبر احتشام الحق نے اس کی مخالفت کی۔(114)

غامدی صاحب کی رائے بھی اس معاملے میں یہ ہے کہ یتیم پوتے کو باپ کی وراثت کے برابر کا پورا حصہ دیا جائے گا وہ اس کو ولی کی طرح سے consider کرتے ہیں کہ اصول کے ضمن میں اس مسئلہ کو لیا جائے۔جب باپ فوت ہو گیا تو دادا باپ کے برابر ہے اور پوتا بیٹے کے برابر ہوا مگر چونکہ دیگر چچا بھی ہیں اور ان کے بیٹے بھی ہوں گے اس لئے ہر ہر معاملے میں تو برابری consider نہیں کی جاتی البتہ اجتہاد کے ذریعے مرحوم باپ کا پورا حصہ اس کی اولاد میں تقسیم کیا جائے گا۔(115)

اس طرح کی ایک رائے مصر میں اختیار کی گئی ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے علامہ ابن حزم کی رائے ذکر کی ہے کہ ان کے مطابق وصیت میں سے یتیموں کو حصہ دیا جائے۔جیسا کہ

> الوصية فرض على كل من ترك مالا .... وروى ابن حزم بسنده ايجاب الوصية عن ابن عمر من قوله، وعن طلحه والزبير انهما كان يشددان فى الوصية وهو قول عبدالله بن ابى اوفىٰ وطلحة بن

مطرف وطاؤس و شعبی وغیرهم وهو قول داود والظاهریه. ثم قال بعد ذٰلک. فمن مات ولم یوص نفرض ان یتصدق عن ما تیسر ولابدلان فرض الوصیة واجب کما اوردنا. فصح انه قد وجب ان یخرج شیءٌ من ما له بعد الموت فاذا کان کذٰلِکَ فقد سقط ملکه عما وجب اخراجه من ماله ولا حدفی ذٰلک الا ماراه الورثه اوالوصی مماه احجاف فیه علی الورثه (116)

گویا ابن حزم اس مسئلہ میں قرآن، سورہ البقرہ کی آیت وصیت اور احادیث سے یہ حل اخذ کرتے ہیں کہ وصیت کے حکم کو یہاں لازم کر دیا جائے۔ یہاں وہ قرآن وحدیث کے اس انداز میں نفاذ پر زور دیتے ہیں مگر ڈاکٹر یوسف القرضاوی اس کو اجتہاد ترجیحی یا انتقائی اور ابداعی یا انشائی کا مجموعہ قرار دیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک ایسا مسئلہ جس کے بارے میں اسلاف کی بحثیں بھی ہوں اور ہم دلائل کی بنیاد پر رد یا قبول کریں اجتہاد ترجیحی یا انتقائی ہوگا اور کس مسئلہ کے بارے میں نیا حل اخذ کرنا خواہ وہ مسئلہ نیا ہو یا پرانا ابداعی یا انشائی اجتہاد ہوگا مگر اس معاملے میں وہ کہتے ہیں:

"ومن الاجتهاد المعاصر ما یجمع بین الانتقاء والانشاء معاً. فهو یختار من اقوال القدماءِ ما یراه اوفق وارجح و یضیف الیه عناصر اجتهادیة الجدیدة" (117)

ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے یہاں یہ رائے اختیار کی ہے کہ اجتہاد کے ذریعے 1/3 میں سے وصیت کرنا کو قانون بنا دیا جائے۔ لکھتے ہیں:

اما القانون، وان اخذ برای من قال بوجوب الوصیة من السلف، وبرای ابن حزم ومن وافقه باخراج جزء من ترکة من لم یوص. فانه قد اجتهد فی تحدید القدر الواجب علیٰ ما راینا فی موادهٖ و تحدید من یستحقه و یصرف له. وهو اولاد البنین وان نزلوا مطلقاً، والطبقة الاولیٰ من اولاد البنات، بالتفصیل الذی اثبتناه. وکان هذا اجتهادا من واضعی القانون مبنیا علی رعایة مصلحة اولاد الابناءِ والبنات الذین یموت آباؤهم او امهاتهم فی حیاة اجدادهم، فیبتلون بالیتم والحرمان من المیراث، مع غلبة الشح والانانیة فی هٰذاالعصر. فجبروا بالوصیة الواجبة. فهذا اجتهاد إنشائی مستنده المصلحة المرسلة، وهی معتبره عندالتحقیق لدی عامة الفقهاء (118)

اس اقتباس سے واضح ہے کہ قرضاوی اس سے نیا اجتہاد کر رہے ہیں کہ ایک تہائی سے دینے کو باقاعدہ قانون بنا دیا جائے۔ گویا انہوں نے درمیانہ راستہ نکالا ہے کہ وارث بنانے کی بجائے وصیت سے دینے کو ہی قانون بنا دیں مگر غامدی صاحب کی رائے میں اس کو وارث ہی تسلیم کیا جائے گا اور باپ کا حصہ پورے کا پورا دیا جائے گا۔

(ج) موجودہ معاشی مسائل میں رائے

عصر حاضر میں ایک اہم مسئلہ سود کا ہے۔ موجودہ معاشی نظام کم و بیش سود پر مبنی ہے۔ موجودہ بینکاری نظام سود پر مبنی ہے گو کہ اسلامی بینکاری کے بارے میں بھی کافی اعلانات ہیں مگر اس بارے میں بھی مختلف علماء کی مختلف آراء ہیں۔ غامدی صاحب نے سود کی تعریف یہ کی ہے۔

''سود بھی ایک ایسی ہی اخلاقی نجاست ہے جس میں ملوث افراد اور ادارے اپنے اصل سرمائے کو بالکل بے داغ محفوظ رکھ کر اور کوئی جوکھم برداشت کئے بغیر منافع بنانے کے لئے اپنے مقروض کے سر پر سوار رہتے ہیں''۔(119)

قرآن میں حرمت ربوٰ کے احکام سورہ روم کی آیت 39، سورہ نساء کی 161، سورہ آل عمران کی 130 اور سورہ البقرہ کی 275 تا 281 میں بیان ہوئے اس کے علاوہ غامدی صاحب کے نزدیک رسول اللہؐ نے بھی اشیاء کی تبدیلی اور ادھار کی صورت میں ایسی صورتحال سے بچنے کی ہدایت کی جس سے انسان سود میں ملوث ہوسکتا ہو۔ اس ضمن میں ابن ماجہ کی حدیث 2304، صحیح مسلم کی حدیث 1598 اور 1588 اور 1586 میں تبدیلی اشیاء کے حوالے سے جو بات کہی گئی ہے اس کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن مثل بمثل فمن زاد واستزاد فهو ربا''
(120)

تم سونا ادھار بیچو تو اس کے بدلے میں وہی سونا لو۔ اسی وزن اور اسی قسم میں اور چاندی ادھار بیچو تو اس کے بدلے میں وہی چاندی لو اسی وزن اور اسی قسم میں اس لئے کہ جس نے زیادہ لیا اور زیادہ چاہا تو یہی سود ہے۔

''الورق بالذهب رباً الاهاء وهاءِ. والبر بالبر رباً الاهاء وهاءِ والشعير بالشعير رباً الاهاءِ وهاءِ والتمر بالتمر رباً الاهاءِ وهاءِ'' (121)

سونے کے بدلے میں چاندی ادھار بیچو گے تو اس میں سود آ جائے گا گندم کے بدلے میں دوسری قسم کی گندم، جو کے بدلے میں دوسری قسم کے جو اور کھجور کے بدلے میں دوسری قسم کی کھجوریں بھی یہی صورت ہوگی ہاں البتہ یہ معاملہ نقدا نقد ہو تو کوئی حرج نہیں''۔

پھر ترجمہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ان روایتوں کا صحیح مفہوم وہ ہے جو ہم نے اوپر اپنے ترجمہ میں واضح کر دیا ہے۔ رسول اللہؐ نے جو کچھ فرمایا وہ یہی تھا۔ روایتیں اگر اسی صورت میں رہتی تو لوگ ان کا مدعا سمجھنے میں غلطی نہ کرتے۔ لیکن بعض دوسرے طریقوں میں راویوں کے سوءِ فہم نے ان میں سے دوسری روایت ھاءِ وھاءِ کا مفہوم پہلی روایت میں اور پہلی روایت کے الفاظ الذھب بالذھب

کے الفاظ دوسری روایت میں الورق بالذھب کی جگہ داخل کر کے انہیں خلط ملط کر دیا ہے اور ان کا حکم اب لوگوں کے لئے ایک لاینحل معما ہے۔ ہماری فقہ میں رباء الفضل کا مسئلہ اسی غتربود کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے ورنہ حقیقت وہی ہے جو رسول اللہ نے اپنے ارشاد میں واضح کر دی ہے کہ "انما الربوٰ فی النسیئہ" (کہ سود صرف ادھار ہی کے معاملات میں ہوتا ہے)۔(122)

اس معاملے میں غامدی صاحب بھی روایتی علماء کے ساتھ ہیں کہ پیداواری اور صرفی قرض کی وجہ سے رباء کے تعین میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لکھتے ہیں:

''اسی طرح یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ قرض کسی غریب نادار کو دیا گیا ہے یا کسی کاروباری رفاہی سکیم کے لئے اس چیز کو رباء کی حقیقت کے تعین میں کوئی دخل نہیں''۔(123)

گو کہ عصر حاضر میں یہ بھی فرق کیا جا رہا ہے مثلاً یعقوب شاہ صاحب سابق آڈیٹر جنرل پاکستان اپنی کتاب صرفی و پیداواری قرض میں فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان دو قسم کے قرضوں کے عملی تاثرات میں زمین آسمان کا فرق ہے جسے نظر انداز کرنا دانش مندی نہیں۔ ایک کو اپنا قرض ادا کرنے کے لئے اپنے روزمرہ کے اخراجات کو کم کرنا اور شاید بال بچوں کا پیٹ کاٹنا پڑے گا دوسرے کو قرض کے روپے کی آمدن سے اتنا روپیہ متوقع ہے کہ وہ اصل زر ہی نہیں بلکہ سود ادا کرنے کے بعد بھی عام طور پر فائدہ میں رہے گا۔ مذہب جو بنی نوع انسان کے فائدے کے لئے آیا ہے کیا اس سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان دو قسم کے قرضوں کے ساتھ جن کے عملی نتائج اس قدر مختلف ہیں ایک سا سلوک روا رکھے گا۔ میرا ضمیر تو اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔(124)

علامہ محمد عبدہ سورہ البقرہ کی آیاتِ تحریم ربوٰ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولا یدخل فیه ایضاً من یعطی اٰخر ماه .... ویکون حکمهما واحداً" (125)

اور اس سود کے تحت جس کی حرمت منصوص اور شک و شبہ سے بالاتر ہے یہ چیز داخل نہیں کہ ایک شخص کسی کو پیداواری اغراض کے لئے سرمایہ دے اور اس شخص کی کمائی میں سے اپنے لئے ایک متعینہ مقدار مقرر کرنا چاہے منافع اس سے کم ہو یا زیادہ کیونکہ فقہاء کے ان اقوال کی مخالفت جن میں انہوں نے بربنائے مصلحت مضاربت میں منافع کا ازروئے نسبت طے ہونا شرط قرار دیا ہے کوئی ایسی بڑی بات نہیں۔ وجہ یہ کہ اس معاملے میں سرمایہ کار اور محنت کار دونوں ہی کا فائدہ ہوتا ہے۔ برخلاف حرام کردہ ربوٰ کے کہ اس میں ایک فریق کو محض تنگدستی اور مجبوری کے جرم کی بنا پر ضرر پہنچتا ہے اور دوسرے کو بلا کسی محنت کے فائدہ ہوتا ہے۔ سخت دلی اور طمع کی وجہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں صورتوں کا حکم اللہ کے انصاف کے سامنے یکساں ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ کوئی عقلمند اور منصف مزاج یہ کہہ دے کہ نفع مند اور نقصان دہ چیزوں کا حکم ایک ہی ہونا چاہئے۔ (ترجمہ یعقوب صاحب کا کیا ہوا ہے)

مزید یعقوب صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ پیداواری سود کی ایک بھی مثال عرب میں اس وقت کی تاریخ یا اداب سے پیش نہیں کی جاسکتی۔ (126) مزید ان کا خیال ہے کہ اس کا ذکر احادیث میں بھی نہیں ملتا۔

جبکہ غامدی صاحب سورہ روم کی آیات 39 سے یہ واضح کرتے ہیں کہ ''اس میں دیکھ لیجئے کہ لیربوا فی اموال الناس (اس لئے کہ وہ دوسروں کے مال میں پروان چڑھے) کے الفاظ نہ صرف یہ کہ یہ غریبوں کو دیئے جانے والے صرفی قرضوں کے لئے کسی طرح موزوں نہیں بلکہ صاف بتاتے ہیں کہ اس زمانے میں سودی قرض بالعموم تجارتی مقاصد کے لئے ہی دیا جاتا تھا اور اس طرح قرآن مجید کی تعبیر کے مطابق گویا دوسروں کے مال میں پروان چڑھتا تھا۔ یہی بات سورہ البقرہ کی اس آیت سے بھی واضح ہوتی ہے۔

''وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسِرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ'' (127)

گویا اگلی آیت سے بھی ان کا استدلال یہی ہے کہ تنگدست ہو جانا اور پھر خوشحال ہو جانا پیداواری قرض کے اتار چڑھاؤ تو ہو سکتے ہیں صرفی قرض میں یہ اتنی جلد ممکن نہیں لہٰذا صرفی و پیداواری قرض کا حکم ایک سا ہوگا۔

بینکوں کے انٹرسٹ کے سسٹم کے حوالے سے غامدی صاحب کی رائے یہ ہے کہ موجودہ صورت میں تو یہ انٹرسٹ حرام ہے لیکن اگر بینک اپنے نظام میں یہ تھوڑی سی تبدیلی کرلیں کہ بینک اس اصول پر کام کرے کہ اگر منافع ہو تو قرض دینے والا اس میں شریک ہو اور اگر منافع نہ ہو اور نقصان ہو تو قرض دینے والا اس میں شریک نہ ہو تو یہ بھی ٹھیک ہے۔ اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی کہ چونکہ بالفرض اگر میں نے قرض دیا ہے مگر میں آپ کے فیصلوں میں شریک نہیں ہوں مجھے نہیں معلوم کہ آپ میرے پیسے کے ساتھ کیا معاملہ کریں۔ اس کو درست جگہ استعمال کریں یا غلط جگہ لہٰذا میں نقصان کی ذمہ داری نہیں لیتا۔ (128)

صرف نفع میں شرکت اور نقصان سے براءت، مگر نقصان کی صورت میں صرف اصل زر کی واپسی یہ رائے گویا کہ غامدی صاحب کا اجتہاد ہے اور وہ موجودہ دور میں معیشت کے لئے اس کو جائز کہتے ہیں بصورت دیگر موجودہ نظام ان کی رائے میں صحیح نہیں۔

"Leasing" کو بھی انہوں نے حیلہ قرار دیا۔ (129) شیئرز میں ان کے خیال میں جوا ہے۔ اگر اس کو ختم کر دیا جائے تو کوئی مسئلہ نہیں اور اس کا خاتمہ کرنا حکومت کے اختیار میں ہے۔ بانڈز میں سود ہے۔ سود جمع کر کے قرعہ اندازی کر کے تقسیم کر دیتے ہیں۔ (130) گویا یہاں بھی ان کا نقطۂ نظر روایت علماء سے ملتا ہے۔

اسی طرح Website پر سوال کے جواب میں درج ہے:

''پرائز بانڈ اپنی نوعیت میں کسی حد تک جوئے سے مشابہ ہے اس لئے اس سے ہر صورت میں بچنا چاہئے''۔ (131)

نوٹ: Website پر جواب غامدی صاحب کے شاگرد دیتے ہیں۔مگر وہ جواب ان کی تعلیم کی روح کے عین مطابق ہیں)

اس ویب سائٹ پر کریڈٹ کارڈ میں بھی سود کی موجودگی مانی گئی ہے۔

گویا کہ یہاں بھی وہ روایتی علماء کے ساتھ ہیں۔

درج بالا صرف منافع میں شرکت کو وہ مضاربت کی رو سے درست کہتے ہیں مضاربت کی تعریف عین الھدایۃ میں یہ کی گئی ہے۔

"المضاربة عقد يقع على الشركة بمال من احد الجانبين ومراده الشركة في الربح وهو يستحق بالمال من احدا الجانبين والعمل من الجانب الاخر ولا مضاربة بدونها" (132)

مضاربۃ ایسا عقد ہے جو ایک جانب سے مال ہونے کے ساتھ شرکت پر واقع ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ نفع کی شرکت پر واقع ہوتا ہے اور یہ نفع ایک جانب سے مال ہونے اور دوسری جانب سے کام ہونے کے ساتھ مستحق ہوتا ہے اور بدوں اس شرکت کے مضاربت نہیں ہوتی۔

مضاربت کی درج بالا صورت میں رب المال کے لئے نقصان میں شرکت ہوتی ہے مگر غامدی صاحب دور حاضر کے معاشی پس منظر میں صرف نفع میں شرکت کے حوالے سے اجتہاد کر رہے ہیں۔

غامدی صاحب کے اجتہاد کی تائید میں عصر حاضر کی ایک اور رائے بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ یعقوب صاحب چند معاشی مسائل میں لکھتے ہیں کہ:

حضرت عمر کے صاحبزادے عبداللہ اور عبیداللہ ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے تھے۔ بصرہ کے گورنر ابوموسیٰ اشعری کو بیت المال کی کچھ رقم دربار خلافت بھیجنی تھی۔ یہ انہوں نے صاحبزادوں کو بطور قرض دے دی کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم خلیفہ کے حضور پیش کردیں۔ جب رقم لے کر خلیفہ کے حضور پہنچے تو حضرت عمر نے اعتراض کیا کہ اگر خلیفہ کے لڑکوں کے علاوہ کوئی اور ہوتا تو گورنر اس سے یہ رعایت نہ کرتا اور پورے منافع کا مطالبہ کیا۔ صاحبزادوں میں سے ایک نے عرض کیا اگر تجارت میں نقصان ہوتا تو ہم سے پوری رقم وصول کی جاتی اس لئے منافع ہمیں ملنا چاہئے۔ آخر کار لوگوں کے مشورہ سے قراض یعنی مضاربت کی طرح آدھا نفع وصول کرنے پر فیصلہ ہوا۔(133)

یعقوب صاحب لکھتے ہیں:

اس واقعہ میں دو باتیں غور کے لائق ہیں ایک یہ کہ دینے والے یعنی گورنر بصرہ نے رقم بطور قرض دی تھی دوسرے یہ کہ صاحبزادے نقصان برداشت کرنے کے ذمہ دار تھے اس لئے یہ معاملہ قراض یعنی مضاربت کا نہیں ہوسکتا جس میں نقصان رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے بلکہ قرض کا ہی رہے گا۔ اس لئے اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کم از کم اس وقت تک اس حدیث پر 'کل قرض جر منفعة فهو الربا' عمل نہ ہوتا تھا۔ ورنہ حضرت عمر اسے جائز نہ سمجھتے کہ نفع کا ایک حصہ بحق

حکومت لے لیں۔ اسی طرح صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا 'گروی کے جانور پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے اور دودھ دینے والے کو دوہا جائے جبکہ وہ گروی ہو سواری کرنے والے اور دودھ پینے والے پر اس کا خرچ ہے'۔ اس حدیث میں سواری اور دودھ سے انتفاع کو خرچ کی حد تک محدود نہیں کیا گیا۔ خرچ سے زیادہ جو فائدہ اٹھایا جائے اس سے منع نہیں کیا اور یہ زائد فائدہ قرض پر منفعت ہوگی۔ ان حالات میں یہ استدلال درست معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث یعنی 'کل قرض جر منفعة فهو الرباء' قابل اعتبار نہیں۔ (134)

یعقوب صاحب حضرت عمر کے واقعہ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ قرض پر اضافہ حرام نہیں جبکہ علامہ تقی عثمانی اسی واقعہ کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں:

''مذکورہ بالا تفاصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تجارتی قرضوں کا تصور حضورؐ اور ان کے صحابہ کے لئے ربا کی حرمت کے وقت اجنبی نہ تھا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ رباء کی حرمت صرف صرفی سود تک محدود تھی وہ تجارتی سود کو شامل نہ تھی''۔ (135)

یعقوب صاحب نے اس روایت کو بنیاد بنا کر حدیث 'کل قرض جر منفعة فهو الرباء' کی سند کی کمزوری کی وجہ سے اس کو ضعیف کہتے ہیں مگر علامہ تقی کے نزدیک یہ حدیث دیگر واسطوں سے بھی ہے لہٰذا اس کو مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

مزید یعقوب صاحب نے گروی کے جانور کی سواری اور گروی کی بکری کے دودھ کے استعمال کو غیر محدود ظاہر کیا ہے جبکہ علامہ تقی عثمانی ان دو روایتوں

''اذا ارتهن شاة شرب المرتهن عن لبنها بقدر علفها فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا'' (136)

اگر قرض دینے والا اپنے مقروض سے رہن کے طور پر کوئی بکری وصول کرے تو قرض دینے والا اس کا صرف اتنا دودھ پی سکتا ہے جتنا اس نے اس کے چارہ کھلانے پر صرف کیا تاہم اگر دودھ اس کے چارہ کھلانے سے زیادہ مہنگا ہے تو یہ اضافہ بھی ربا ہے۔

اور اسی طرح علامہ نے امام بیہقی سے منقول ایک روایت بیان کی، ایک شخص نے عبداللہ بن مسعود سے کہا کہ:

''میں نے ایک شخص سے 500 اس شرط پر قرض لئے کہ میں اسے اپنا گھوڑا سواری کے لئے عاریۃ (مفت) دوں گا۔ ابن مسعود نے جواب دیا کہ تمہارا قرض خواہ جو بھی نفع اس گھوڑے سے حاصل کرے گا وہ ربا ہے''۔ (137)

یعنی علامہ ان حدیثوں میں استعمال کو خرچ کے ساتھ محدود کر رہے ہیں کہ بقدر چارہ دودھ کے استعمال کو جائز جبکہ زائد کو ربا کہا اور بقدر گھوڑے سے منافع کو بھی ربا کہا، جبکہ یعقوب صاحب نے ان روایات کے ساتھ یہ تحدیدات بیان نہیں کیں اور غامدی صاحب نے ان روایات کا تو تذکرہ نہیں کیا مگر وہ دورِ جدید کے معاشی حالات میں دائن اور مدیون دونوں کے فائدے کے پیش نظر صرف نفع میں شرکت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(د) دیت کے بارے میں غامدی صاحب کی رائے

دیت کے حوالے سے غامدی صاحب کی رائے یہ ہے کہ دیت کی کوئی مخصوص مقدار قرآن نے متعین نہیں کی بلکہ عرف پر اس معاملے کو موقوف رکھا ہے۔ غامدی صاحب سورہ النساء کی آیت 92 میں "وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ" (138) میں لغت کے حوالے سے بحث کرتے ہیں کہ لفظ دیۃ اس آیت میں نکرہ آیا ہے اور ''نکرہ اپنے معنی کی تعین کے لئے لغت و عرف اور سیاق کلام کی دلالت کے سوا کبھی کسی شے کا محتاج نہیں ہوتا.......... گویا عربیت کی رو سے متکلم اگر وجوب کے حکم میں اس شے کا ذکر جسے واجب ٹھہرایا ہے اسم نکرہ کی صورت میں کرے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس نے ہمیں اس معاملہ میں عرف کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ پھر اسم نکرہ کی دلالت چونکہ تعمیم پر ہوتی ہے اس وجہ سے سیاق کلام میں اگر کوئی چیز مانع نہ ہوگی تو اس اسم کے سارے مسمیٰ بغیر کسی تعیین و تخصیص کے اس کے دائرۂ اطلاق میں شامل سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ آیۃ زیر بحث میں دیت کے معنی ہیں وہ شے جو دیت کے نام سے معروف ہے اور "دية مسلمة الٰى اهله" کے الفاظ حکم کے جس منشاء پر دلالت کرتے ہیں وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مخاطب کے عرف میں جس چیز کا نام دیۃ ہے وہ مقتول کے ورثاء کے سپرد کر دی جائے''۔ (139)

یعنی ان کے نزدیک دیت کا تعین عرف کے مطابق ہے اور ظاہر ہے کہ یہ عرف مختلف علاقوں اور زمانوں کے حساب سے بدل بھی سکتا ہے۔ وہ اسی نظریہ کی وضاحت سورہ بقرہ کی آیت 178 کے حوالے سے بھی کرتے ہیں۔

"فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" (140)

پھر جس کے لئے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ رعایت کی گئی تو معروف کے مطابق اس کی پیروی کی جائے اور جو کچھ بھی خون بہا ہو وہ خوبی کے ساتھ ادا کر دیا جائے اس نقطۂ نظر کی مزید وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں کہ شعرائے عرب کے کلام اور عربی ادب کے حوالوں سے وہ اس وقت کی عرب کی دیت کو واضح کرتے ہیں اور آپؐ کے زمانے میں دیت کی تعیین کے بارے میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبدالمطلب نے دس بیٹے عطاء ہونے کی صورت میں ایک بیٹے کی قربانی کی جو نذر مانی تھی جب نذر پوری کرنی چاہی اور قرعہ فال حضرت عبداللہ پر نکلا تو لوگوں نے روکا اور فدیے میں اونٹ ذبح کرنے کا مشورہ دیا اور اس زمانے میں دیت کی مقدار دس اونٹ تھے۔ چنانچہ دس دس اونٹوں اور عبداللہ کے نام پر قرعہ ڈالا گیا۔ ہر مرتبہ عبداللہ کے نام پر نکلا یہاں تک کہ اونٹوں کی تعداد سو ہو گئی۔ اس مرتبہ قرعہ ڈالا تو عبداللہ کے نام پر نکلا اور غامدی صاحب لکھتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد روایات میں آتا ہے کہ عربوں بالخصوص قریش میں دیت کی مقدار سو اونٹ قرار پائی۔

ابن عباس کی روایت ہے:

"کانت الدیة یومئذٍ عشراً من الابل، و عبدالمطلب اول من سن دیة النفس مائةً من الابل فجرت فی قریش والعرب مائة" (141)

"دیت اس زمانے میں دس اونٹ تھی۔ یہ عبدالمطلب ہیں جنہوں نے سب سے پہلے سو اونٹ دیت مقرر کی۔ چنانچہ قریش اور عرب میں دیت کی یہی مقدار رائج ہوگئی"۔

غامدی صاحب لغت اور ادب کی رو سے دیت کا عرف ہونا ثابت کرتے ہیں۔ انہوں نے نسائی باب القسامہ کی روایت (اہل یمن کے نام رسول اللہؐ کا مکتوب) ذکر کی ہے جس میں دیت کا تفصیلی بیان ہے۔

"ان من اعتبط مومناً قتلاً عن بینه فانه قودواہ ان .... اهل الذهب الف دینار" (142)

جس نے کسی مسلمان کو ناحق مار ڈالا اور اس کا جرم ثابت ہوگیا تو اس سے بدلہ لیا جائے گا۔ الا یہ کہ مقتول کے اولیا دیت پر راضی ہو جائیں۔ اس صورت میں جان کی دیت سو اونٹ ہوگی اور ناک کی بھی جب وہ پوری کاٹ دی جائے۔ زبان اور ہونٹوں اور فوطوں اور مرد کی شرمگاہ اور پیٹھ اور دونوں آنکھوں کی دیت بھی یہی ہوگی۔ ایک پاؤں اور ایک ہاتھ میں البتہ آدھی دیت ہوگی جو زخم دماغ تک پہنچے اس میں ایک تہائی اور جو پیٹ تک پہنچے اس میں بھی ایک تہائی ہوگی۔ اسی طرح جس زخم سے ہڈی سرک جائے اس میں پندرہ اونٹ ہیں ہاتھ اور پاؤں کی ہر انگلی میں دس، دانت میں پانچ اور جس زخم سے ہڈی کھل جائے اس میں بھی پانچ اونٹ ہوں گے۔ عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جائے گا اور جو لوگ سونا ہی دے سکتے ہوں ان کے لئے یہ دیت ایک ہزار دینار قرار پائے گی۔

غامدی صاحب ان حوالوں کے بعد لکھتے ہیں کہ اسلام نے دیت کی کوئی خاص مقدار ہمیشہ کے لئے متعین نہیں کی اور نہ ہی عورت مرد، غلام و آزاد کی دیت کی مقدار کا تعین کیا ہے۔ لہٰذا یہ معروف تصور کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے اس کو بھی غامدی صاحب عرف کے مطابق قرار دیتے ہیں مثلاً

"اگر کسی زمانے میں کسی علاقے میں یہ دستور ہو کہ مرد کی دیت عورت سے آدھی ہو تو وہاں وہ عرف ہوگا اور وہ دیت ہوگی"۔ (143)

(ر) گواہی

غامدی صاحب نے اپنی کتاب "برہان" میں قانون شہادت کے بارے میں بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کے مطابق ثبوت جرم کے لئے قرآن نے کسی مخصوص طریقے کی پابندی لازم نہیں ٹھہرائی۔ لہٰذا اسلامی قانون میں بھی جرم ان سب طریقوں سے ثابت کیا جاتا ہے جن سے کسی اور قانون میں۔ چنانچہ وہ جدید ترین طریقوں مثلاً حالات، قرائن، پوسٹ مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار قسم، قسامہ وغیرہ سب کو از روئے حدیث "بینة" کے مفہوم میں لیتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث ہے:

"البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه" (144)

لہٰذا بینہ میں حسب ضرورت حالات قرائن طریقے یا گواہی سب کو شامل سمجھتے ہیں اور فقہاء کے مطابق گواہی عموماً دو گواہ یا ایک گواہ اور قسم سے ہوتی ہے مگر اس سے مستثنیٰ صرف دو صورتیں ہیں۔ ایک زنا کی تہمت میں 4 گواہ ہوں گے جیسا کہ سورہ النور کی آیت 4 اور 5 سے واضح ہے۔ دوسرے جو فحبہ عورتیں مسلمان ہونے کے باوجود اس سے باز نہ آئیں ان کے لئے بھی 4 گواہیاں ہوں گی۔ جیسا کہ سورہ النساء کی آیت 15 سے واضح ہے۔ اس کے علاوہ لکھتے ہیں:

> ان دو مستثنیات کے سوا اسلامی شریعت ثبوت جرم کے لئے عدالت کو ہرگز کسی خاص طریقے کا پابند نہیں کرتی لہٰذا حدود کے جرائم ہوں یا ان کے علاوہ کسی جرم کی شہادت ہمارے نزدیک یہ قاضی کی صوابدید پر ہے کہ وہ کس قسم کی گواہی قبول کرتا ہے اور کس قسم کی گواہی قبول نہیں کرتا۔ اس میں مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ عورت اگر اپنے بیان میں الجھے بغیر واضح طریقے پر گواہی دیتی ہے تو اسے محض اس وجہ سے رد نہیں کر دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری عورت یا مرد موجود نہیں ہے اور مرد کی گواہی میں اگر اضطراب و ابہام ہے تو اسے محض اس وجہ سے قبول نہیں کر لیا جائے گا کہ وہ مرد ہے۔ عدالت اگر گواہوں کے بیانات اور دوسرے قرائن و حالات کی بنا پر مطمئن ہو جاتی ہے کہ مقدمہ ثابت ہے تو اسے لامحالہ ثابت قرار دے گی۔ (145)

ابن رشد کے مطابق فقہاء بالعموم تنہا عورتوں کی گواہی صرف ایسے معاملات میں قبول کرتے ہیں جو عورتوں سے متعلق ہوں اور جن سے مرد عام طور پر مطلع نہ ہو سکتے ہوں۔ مثلاً عورتوں کے عیوب ولادت اور پیدائش کے وقت بچے کا رونا وغیرہ۔ ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ بالاتفاق فقہاء مالی معاملات میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مقدمے کا ثبوت مانتے ہیں اور اس کی بنیاد سورہ البقرہ کی آیت 282 پر رکھتے ہیں۔ حدود میں جمہور کا مذہب جیسا کہ بدایۃ المجتہد میں ہے:

"واتفقوا على .... وعيوب النساء" (146)

ابن رشد کی اس عبارت سے مختصراً یہ اخذ ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی کسی حال میں بھی قابل قبول نہیں۔ اہل ظاہر کے نزدیک اگر عورتیں ایک سے زیادہ ہوں اور ان کے ساتھ کوئی مرد بھی شریک ہو تو آیت کے ظاہری مفہوم کی بنا پر ان کی شہادت تمام معاملات میں قبول کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ان کی گواہی صرف مالی معاملات میں اور حدود کے سوا دوسرے بدنی احکام مثلاً رجوع نکاح اور غلاموں کی آزادی ہی میں قبول کی جائے گی۔ جبکہ امام مالک اسے بدنی احکام میں نہیں مانتے۔ مال سے متعلق بدنی حقوق مثال کے طور پر وکالت اور اس وصیت کے بارے میں جو صرف مال ہی سے متعلق نہیں ہوتی ہیں مالک اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ غامدی صاحب کے بقول فقہاء کا استدلال سورۃ البقرہ کی آیت:

"وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ رِّجَالِكُمۡ فَاِنۡ لَّمۡ يَكُوۡنَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٌ وَّامۡرَاَتٰنِ مِمَّنۡ تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنۡ تَضِلَّ اِحۡدٰٮهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحۡدٰٮهُمَا الۡاُخۡرٰى"(147)

اورتم (قرض کی دستاویز پر) اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی گواہی کرلو اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں سہی۔تمہارے پسندیدہ لوگوں میں سے دو عورتیں اس لئے کہ اگر ایک الجھے تو دوسری یاد دلا دے"۔

لکھتے ہیں:

اس آیت سے فقہاء کا استدلال محل نظر ہے۔ایک یہ کہ واقعاتی شہادت کے ساتھ اس آیت کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یہ لاریب دستاویزی شہادت ہی سے متعلق ہے۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ دستاویزی شہادت کے لئے گواہ کا انتخاب ہم کرتے ہیں اور واقعاتی شہادت میں گواہ کا موقع پر موجود ہونا ایک اتفاقی معاملہ ہوتا ہے۔ اگر ہم نے کوئی دستاویز لکھی ہے یا کسی معاملے میں کوئی اقرار کیا ہے تو ہمیں اختیار ہے کہ اس پر جسے چاہیں گواہ بنائیں لیکن زنا چوری قتل ڈاکا اور اس طرح کے دوسرے جرائم میں ظاہر ہے کہ جو شخص موقع پر موجود ہوگا وہی گواہ قرار پائے گا۔ چنانچہ شہادت کی ان دونوں صورتوں کا فرق اس قدر واضح ہے کہ ان میں سے ایک کو دوسری کے لئے قیاس کا مبنیٰ کس طرح نہیں بنایا جا سکتا۔(148)

غامدی صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دستاویزی شہادت میں دو عورتوں کی مطلوب ہے اور اس کی وجہ بھی عورت کا درجہ کم کرنا نہیں بلکہ معاملے کی نوعیت ہے۔

تا کہ گھر میں رہنے والی یہ بی بی اگر عدالت کے ماحول کی وجہ سے کسی گھبراہٹ میں مبتلا ہو تو گواہی کو ابہام و اضطراب سے بچانے کے ایک بی بی دوسری بی بی کے لئے سہارا بن جائے .... یہ ایک معاشرتی ہدایت ہے جس کی پابندی اگر لوگ کریں گے تو ان کے لئے یہ نزاعات سے حفاظت کا باعث بنے گی۔ لوگوں کی فلاح و صلاح کے لئے اس کا اہتمام کرنا چاہئے لیکن مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے یہ کوئی نصاب شہادت نہیں جس کی پابندی عدالت کے لئے ضروری ہو چنانچہ اس سلسلہ کی تمام ہدایات ذکر کرنے کے بعد جو قرآن کا ارشاد ہے:

"ذٰلِكُمۡ اَقۡسَطُ عِنۡدَ اللّٰهِ وَاَقۡوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدۡنٰۤى اَلَّا تَرۡتَابُوۡا" (149)

یہ ہدایات اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف، گواہی کو زیادہ درست رکھنے والی اور زیادہ قرین قیاس ہیں کہ تم شک میں نہ پڑ جاؤ۔

گویا اس کا یہ مطلب ہوا کہ دستاویزی شہادت کے علاوہ واقعاتی معاملات میں عورت کی گواہی مستقل طور پر آدھی نہیں ہے۔ غامدی صاحب نے ایک اور تصور کی بھی وضاحت کی۔

قرآن نے ان تضِلَّ کا لفظ استعمال کیا ہے۔"ان تنسی" نہیں کیا مراد یہ نہیں کہ عورت لامحالہ بھولے گی بلکہ بات یہ ہے کہ عدالت کا ماحول عموماً عورتوں سے غیر متعلق ہے اور عدالت کی فضاء بڑی Hosile فضا ہوتی ہے۔ Cross questioning کے ذریعے سے اندیشہ ہے کہ گھر میں رہنے والی بی بی گڑبڑا جائے اور اپنی بات پر قائم نہ رہ پائے تو

دوسری عورت اس کی مدد کرے گی۔ یہ بات اُس پس منظر میں زیادہ قابل فہم ہے۔آج عورتیں جتنی باہر ہیں اُس دور میں نہ تھیں پھر تعلیم اور ملکی ماحول وغیرہ کی وجہ سے قرآن نے ایک معاشرتی ہدایت دی۔عورت کا مقام کم نہیں کیا۔(150)

مزید لکھتے ہیں کہ اگر عورت گھبرائے تو وہی گواہی رد کی جاسکتی ہے۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ آخر کس طرح نکلا کہ قانون کی کتاب میں یہ دفع ہمیشہ کے لئے ثبت کر دی جائے کہ اب عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ گھبرا سکتی ہے۔ہم اس احتمال کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے مقابلے میں اتنا ہی قوی احتمال کیا یہ بھی نہیں ہے کہ وہ بغیر کسی گھبراہٹ کے پورے اعتماد کے ساتھ اپنی گواہی عدالت میں پیش کر دے گی۔قرآن نے اگر کہا ہے تو یہ کہا ہے کہ مبادا کہ وہ گھبرا جائے یہ تو نہیں کہا کہ بہر حال وہ گھبراتی ہے یا وہ لازماً گھبرائے گی۔ احتمال ہر حال میں احتمال ہی ہے اس کو یقین اور قطعیت سے بدل کر قاعدہ کلیہ آخر کس بنیاد پر بنایا جائے گا۔(151)

غامدی صاحب لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے سورہ نور کی آیت 4 اور سورہ نساء کی آیت 15 سے لغوی اعتبار سے استدلال کیا ہے اس سے مراد مرد گواہ ہی ہیں۔ غامدی صاحب نے عربیت ہی کے قاعدے سے یہاں بھی یہ ثابت کیا ہے کہ اس استعمال میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور ایسی کئی مثالیں قرآن و حدیث میں ہیں (تفصیل برہان میں موجود ہے)۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ جہاں صحابہ و تابعین کی غالب اکثریت نے یہ رائے اختیار فرمائی کہ حدود میں عورتوں کی گواہی نہ لی جائے وہاں بہت سے صحابہ و تابعین نے عورتوں کی گواہی کو قابل قبول بھی قرار دیا۔ لکھتے ہیں:

عورت کی گواہی کے نا قابل قبول ہونے کے بارے میں قرآن مجید یا سنت رسول میں کوئی واضح صریح قطعی الدلالۃ حکم موجود نہیں ہے بلکہ کسی ضعیف سے ضعیف روایت میں بھی رسول اللہؐ سے کوئی قولی یا فعلی حدیث ایسی منسوب نہیں کی گئی جس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہو۔اس معاملے میں واحد حدیثی بنیاد امام زھری کا وہ مشہور بیان ہے .... یہ بیان روایتی اور درایتی دونوں اعتبار سے اس قدر کمزور ہے کہ اس کی بنیاد پر کسی چیز کو رسول اللہؐ سے منسوب کرنا بہت بڑی جسارت کا کام ہے..........خود امام زھری جن کی یہ روایت ہے قصاص کے مقدمات میں عورت کی گواہی قابل قبول قرار دیتے ہیں۔(152)

حوالہ جات

1۔ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت، مترجم محمد کاظم، مشعل آر بی 5۔عوامی کمپلیکس عثمان بلاک نیو گارڈن ٹاؤن لاہور، ص18

2۔ Fazalur Rahman, Islam and Modernity, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1982, P.7-8

3۔ Fazalur Rahman, Ijtihad Challenges and Response, Sharia Perspective, P.15, Vol.1, issue 13

4۔ Islam and Modernity, P.30

5۔ Fazalur Rahman, Islamic Methodology in History, Islamic research institute, Islamabad, 2nd reprint, 1984, P.150

6۔ ibid, P.172

7۔ ibid, P.172

8۔ ibid, P.158

9۔ ibid, P.163

10۔ ibid, P.171

11۔ Fazalur Rahman, Ijtihad Challenges and Response, P.16

12۔ Islam and modernity, P.5, 6, 7

13۔ Islam and modernity, P.17

14۔ ibid, P.20

15۔ Fazalur Rahman, Islam, University of Chicago press, 1965, P.69

16۔ ibid

17۔ Islamic Methodology, P.7

18۔ ibid, P.11

19۔ ibid, P.19

20- ibid, P.32

20.A- البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، کتاب العلم، باب اثم من کذب علی النبی، الجزالاول، مکتبۃ النھضۃ الحدیثۃ، 1376ھ

21- ibid

22- ibid, P.44

23- ibid, P.44

24- ibid, P.45

25- امام شافعی، الرسالہ، احمد محمد شاکر، قاہرہ، 1309ھ، ص 401 تا 403

26- Islamic Methodology in history, P.47

27- الرسالہ، ص 472, 473

28- Islamic Methodology, P.53

29- خطیب بغدادی، مشکوٰۃ المصابیح، جلد اول، کتاب الایمان، الفصل الاول، سعید ناشران وتاجران کتب قرآن محل کراچی، ص 10

30- مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الکبائر وعلامات النفاق، جلد اول، ص 20

31- Islamic Methodology, P.61

32- ibid, P.71

33- ibid, P.72

34- ibid

35- ibid, P.74

36- القزوینی، محمد بن یزید، ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، باب اتباع السنۃ، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، س ن، ص 4

37- نووی، امام، شرح صحیح مسلم، کراچی، 1349ھ، ج 1، ص 8

38- Islamic Methodology, P.75, 76

39- ibid, P.80

40- Islam, P.75

41- Islam and Modernity, P.18

42- Islam, P.72

43۔ الروم:39

44۔ آل عمران:130

45۔ البقرہ:274 تا 280

46۔ ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب التغلیظ فی الربا، رقم الحدیث 2276، ص 764

47۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب ایود احدکم، المجلد الثالث، دارالفکر بیروت، 1981ء، الجزء۵، ص 165

48۔ ایضاً، ص 164

49۔ ایضاً، باب یستفتونک، ص 185

50۔ ایضاً

51۔ المائدہ:3

52۔ Riba and Interest, Fazalur Rahman, Islamic Studies (Journal of the Central Institute of Research Karachi), Vol. III, No.1, March,1964, P.4

53۔ مالک بن انس، امام، مؤطا، کتاب البیوع، باب الربا، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، س ن، ص 606

54۔ Riba and Interest, P.6, 7

55۔ ibid, P.12

56۔ صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الدینار بالدینار نسأ، المجلد الثالث، ص 31

57۔ مشکوۃ المصابیح، ج دوم، ص 13

58۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، مولانا، مسئلہ سود، مکتبہ جماعت اسلامی، اچھرہ لاہور، 1948ء، ص 52

59۔ Riba and Interest, P.16

60۔ ibid, P.17

61۔ القشیری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعۃ الثالثۃ، المجلد الخامس، الجزالتاسع، ص 196

62۔ السجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داؤد، المجلد الثانی، کتاب البیوع، باب المخابرہ، رقم 3406، دارفکر بیروت، ص 126

63۔ البیہقی، ابی بکر، محمد بن حسین، السنن الکبریٰ، الجزالخامس، کتاب البیوع، باب لا ما خرج من الماکول والمشروب والذھب والفضہ، ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، ص 283

64- Riba and Interest, P.21

65- السنن الکبری، الجزالخامس، کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعت فھو ربا، ص350

66- مودودی، ابوالاعلیٰ، مولانا، مسئلہ سود، ص41

67- صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعہ، المجلد السادس، الجزالحادی عشر، ص16

68- سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فی حسن القضاء، رقم 3347، ص113

69- Riba and Interest, P.30

70- ibid, P.39, 40

71- ibid, P.41

72- Islam, P.265

73- Fazalur-Rahman, Economic Principles of Islam, Islamic Studies (Journal of Islamic Research institute, Pakistan), March 1969, Vol.III, No.1, P.7

74- انٹرویو

75- انٹرویو

76- انٹرویو

77- غامدی، جاوید احمد، برہان، دارالاشراق ماڈل ٹاؤن لاہور، 2001ء، ص35

78- انٹرویو

79- انٹرویو

80- انٹرویو

81- انٹرویو

82- انٹرویو

83- انٹرویو

84- انٹرویو

85- الشاطبی، ابی اسحاق، الموافقات، کتاب الاجتہاد، دارالکتب العلمیہ بیروت، لبنان، 2004ء، ص787

86- اصلاحی، امین احسن، مولانا، اسلامی قانون کی تدوین، فاران فاؤنڈیشن لاہور، 1998ء، ص51

87- ایضاً، ص67

88۔ انٹرویو

89۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، دارالاشراق ماڈل ٹاؤن لاہور، طبع دوم، 2002ء، ص 12

90۔ ایضاً، ص 36

91۔ ایضاً، ص 36

92۔ ایضاً، ص 39

93۔ ایضاً، ص 4

94۔ ایضاً، ص 10

95۔ صحیح مسلم، 2263، 2361، 3262

96۔ میزان، ص 64

97۔ ایضاً، ص 65

98۔ ایضاً، ص 67, 68

99۔ ایضاً، ص 10, 11, 68

100۔ ایضاً، ص 69

101۔ ایضاً، ص 70

102۔ ایضاً، ص 71

103۔ ایضاً، ص 73

104۔ انٹرویو

105۔ الاعراف: 32

106۔ الشمس: 7

107۔ www.ghamidi,org، سمع و بصر، ویڈیو، خطبات، اسلام اور فنون لطیفہ

108۔ سورہ الحج، 14

109۔ غامدی، جاوید، اخلاقیات، جہانگیر بک ڈپو لاہور، فروری 2006، ص 24

110۔ الجامع الصحیح البخاری، کتاب الباس، باب عذاب المصور، مکتبۃ النہضۃ الحدیثہ، المکۃ المکرّمہ، 1376ھ، الجز السابع، ص 43

111۔ website، اسلام اور فنون لطیفہ

112- All Pakistan legal decisions, Federal Shariat Court, PLD 2000, Federal Shariat Court, Before Mian Mahmood, CJ Dr. Fida Muhammad, Ch. Ejaz, JJ, FSc 43, No. 48

113- ibid, FSc.46, No.57

114- ibid, FSc.48, Vol.L11, No.63

115- ٹیلی فونک گفتگو، 22 مارچ 2007ء، بمقام المورد لاہور

116- القرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ، ص 132، دارالقلم للنشر والتوزیع، الطبعۃ الاولیٰ، 1985ء، بحوالہ ابن حزم، المحلی، ج 9، ص 381

117- القرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ، دارالقلم للنشر والتوزیع، الطبعہ اولی، 1985ء، ص 128

118- ایضاً، ص 132

119- میزان، ص 152

120- صحیح مسلم، المجلد الثالث، الجز الحادی عشر، باب الرباء، ص 15

121- ایضاً، ص 12

122- میزان، 155

123- ایضاً، 156

124- یعقوب شاہ، چند معاشی مسائل اور اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، اکتوبر 1967ء، ص 44

125- رشید رضا، السید، الامام، محمد و محمد عبد، مفتی، مصری، تفسیر القرآن الحکیم، المشہور تفسیر المنار، الجز الثالث، دارالکتب العلمیہ، بیروت لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1999ء، ص 98

126- چند معاشی مسائل، ص 49

127- میزان، ص 156

128- انٹرویو

129- انٹرویو

130- انٹرویو

131- انڈرسٹینڈنگ اسلام اردو، 30 اگست 2003ء، معاشی معاملات؛ سود

132۔ امیر علی، سید، مترجم، عین الھدایۃ، کتاب المضاربۃ، امجد اکیڈمی لاہور، ج 3، ص 556

133۔ مؤطا امام مالک، باب القرض

134۔ چند معاشی مسائل اور اسلام، ص 77, 78

135۔ عثمانی، تقی، علامہ، مسئلہ سود پر ایک تاریخی فیصلہ، مکتبہ المعارف القرآن کراچی، اگست 2005ء، ص 71

136۔ ایضاً، ص 75، بحوالہ الشوکانی، نیل الاطار، ج 5، ص 198

137۔ السنن الکبری، المجلد الخامس، کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعت فھو ربا، ص 350

138۔ النساء، 92:4

139۔ غامدی، جاوید احمد، برہان، دارالاشراق ماڈل ٹاؤن لاہور، طبع سوم، ستمبر 2001ء، ص 10, 11

140۔ البقرہ، 178

141۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، السریۃ الشریف النبویہ، دار صادر بیروت، س ن، ج 1، ص 89

142۔ نسائی، ابو عبدالرحمٰن، سنن نسائی، کتاب القسامۃ، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن، ج 2، ص 251

143۔ انٹرویو

144۔ ترمذی، کتاب الاحکام، میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن، ص 160

145۔ برہان، ص 26

146۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد، کتاب الاقضیہ، المکتبۃ العلمیہ، ایبک روڈ، الطبعۃ الثانیہ، 1983ء، ج 2، ص 348

147۔ البقرہ: 282

148۔ برہان، ص 29

149۔ ایضاً، ص 29

150۔ انٹرویو

151۔ برہان، ص 32

152۔ غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، حدود اور قصاص کے مقدمات میں عورتوں کی گواہی، سہ ماہی، فکر ونظر اسلام آباد، شمارہ 3، جنوری۔مارچ 1993ء، ج 3، ص 10,9

باب پنجم

نتائج تحقیق

گذشتہ ابواب میں عصر حاضر کی صورتحال میں اجتہاد سے متعلق بیسویں صدی کے مسلم مفکرین کی آراء پیش کی گئیں۔ پچھلے تین ابواب میں قدامت پسند، اعتدال پسند اور جدت پسند نقطۂ نظر پیش کیا گیا۔ اجتہاد کے حوالے سے کچھ مخصوص نکات پر مختلف رجحانات کا جائزہ لیا گیا مگر ہر رجحان ایک مخصوص پس منظر کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ ذیل میں ان تینوں رجحانات کا پس منظر ذکر کیا جاتا ہے۔

1۔ عصر حاضر کے رجحانات کا پس منظر

بیسویں صدی کے موجود رجحانات کا پس منظر درج ذیل ہے۔

ا۔ قدامت پسند رجحان کا پس منظر

قدامت پسند رجحان کے ضمن میں مقالہ ہذا میں فتاویٰ لٹریچر کا جائزہ لیا گیا ہے۔ گو کہ اس میں مختلف مسالک کے فتاویٰ شامل کئے گئے مگر یہ امر قابل غور ہے کہ نئے حالات و مسائل کے حوالے سے تمام مسالک فکر کا رجحان ہم آہنگ ہے گو کہ ان کی فکر کے اندر بہت اختلاف یا تضاد پایا جاتا ہے۔ فتاویٰ کے قائلین علماء کی اٹھان اور تربیت میں انیسویں صدی عیسوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات کا خاصا عمل دخل ہے۔

برصغیر کے سیاسی پس منظر میں مدارس کے علماء نے اپنی عافیت اس میں سمجھی کہ غیر ملکی حکمران چونکہ ان کا ورثہ، تاریخ، معاشرت اور ماضی کے تمام نشانات مٹا دینے کے درپے ہے لہٰذا وہ اتنی ہی شدت سے اپنے ورثے کو بچائیں، محفوظ کریں اور اس کی اشاعت کریں۔ یہاں تک تو ٹھیک تھا مگر اس کے ساتھ دوسری جو شعوری کوششیں انہوں نے کیں کہ حالات کے تقاضے اور مستقبل میں بہتری کی حکمت عملی پر توجہ دیئے بغیر غیر ملکیوں سے متعلقہ ہر چیز کا خواہ وہ علمی ہو، معاشرتی ہو، معاشی ہو بائیکاٹ کر دیا جائے۔ اس چیز نے ان کو بے حد نقصان پہنچایا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ علماء نئے زمانہ کے تقاضوں کو سمجھنے سے بے بہرہ رہ گئے اور بقول اقبال:

کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت
وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو

نئے حالات و مسائل کے لئے ضروری تعلیم حاصل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء نئے پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت ہی اپنے اندر پیدا نہ کر سکے۔ نتیجتاً انہوں نے ہر نئی چیز اور ایجاد یا نئی ضرورت کے حوالے سے پابندی اور ممانعت ہی کو اپنا شعار بنا لیا۔ یہ چیز تو خود اسلام کی روح کے خلاف تھی اور اجتہاد جیسے زندہ اصول کے خلاف تھی جس سے زندگی میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ اعتدال پسند رجحان کا پس منظر

اعتدال پسند رجحان کا جائزہ لینے کے لئے تین شخصیات علامہ محمد اقبال، علامہ تقی امینی اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا انتخاب کیا گیا۔ ان میں سے دو شخصیات علامہ اقبال اور ڈاکٹر حمید اللہ کو تو مشرق اور مغرب دونوں کے فرق، ضروریات اور تقاضوں کا بغور جائزہ لینے کا موقع ملا۔ تیسری شخصیت علامہ تقی امینی نے گو مغرب کا مشاہدہ بہت قریب سے نہ کیا مگر ایک غیر مسلم اکثریت والے ملک میں رہنے کے باعث حالات کا بہتر موازنہ کر سکنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ ان حضرات نے امت کی ضروریات موجودہ حالات اور مشکلات کا جائزہ لیا اور اس جائزے نے ان پر یہ واضح کر دیا کہ اب امت کی نجات روایت سے چمٹے رہنے میں نہیں ہے۔ لہٰذا انہوں نے کھلے ذہنوں کے ساتھ نئے مسائل کا جائزہ لیا اور حتی الامکان روایت کو ساتھ رکھتے ہوئے نہایت وسعتِ ذہنی کے ساتھ مسائل کے حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے کام سے یہ واضح ہے کہ وہ مشرق و مغرب میں ضروریات کا فہم بھی رکھتے ہیں اور ان کے فرق سے بھی آگاہ ہیں۔ وہ نہ تو روایت کو چمٹے رہنے کو ہی ترجیح دیتے ہیں اور نہ مغرب کی بے سوچی سمجھی تقلید کی دعوت دیتے ہیں۔

۳۔ جدت پسند رجحان کا پس منظر

جدت پسند رجحان کا جائزہ لینے کے لئے ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور جناب جاوید احمد غامدی صاحب کے افکار کا جائزہ لیا گیا۔ ان حضرات کے قلمی شذرات جدید فکر کا پتہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن انگلستان اور کنیڈا کے اداروں سے وابستہ رہنے کے بعد کچھ عرصہ پاکستان میں رہے اور اس کے بعد 19 برس تک امریکہ کی شکاگو یونیورسٹی سے وابستہ رہے اور اس کا کچھ اثر ان کی تحریرات میں بھی ہے۔ کئی معاملات میں وہ جوزف شاخت، گولڈ زیہر اور ہٹی جیسے مستشرقین سے متفق نظر آتے ہیں خصوصاً ان مقامات پر جہاں دیگر مسلم اہل علم ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ جناب جاوید غامدی صاحب کچھ معاملات میں ماڈرن فکر رکھتے ہیں گو کہ ان کا exposure زیادہ تر پاکستان ہی کا ہے مگر کئی جگہ وہ اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن متفق نظر آتے ہیں۔

ذیل میں ان مفکرین کے اجتہادات کا ایک جائزہ لیا جائے گا۔

2۔ عصر حاضر میں اجتہاد

گذشتہ ابواب میں بیسویں صدی عیسوی میں ہونے والے کام کا ایک جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں بنیادی بات یہ ہے کہ اجتہاد کا عمل عہد نبوی سے لے کر عصر حاضر تک مسلسل جاری ہے۔ گو کہ اس میں مختلف ادوار آئے ہیں۔ بعض ادوار میں فقہاء کے کام کو کافی سمجھا گیا لیکن اس کے باوجود کسی نہ کسی صورت میں سوچ اور فکر کا عمل جاری رہا۔ اجتہاد کا دروازہ کبھی بھی بند نہیں ہوا۔

اجتہاد کے اس تسلسل کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں جو اجتہاد ہوا اس کی نوعیت کیا ہے اور وہ کس درجے کا اجتہاد ہے۔ اس میں ایک اصولی بات تو یہ ہے کہ فقہ اور اجتہاد کے لئے فقہاء نے جو اصول بنائے گو ہر دور میں وہ کسی نہ کسی شکل میں زیر عمل رہے ہیں۔ فقہاء کے بنائے ہوئے اصولوں کی ترتیب یا جزوی مشابہت تو ضروری نہیں لیکن ان کی روح موجود رہی ہے۔ مثلاً ان سے استفادہ تو سب نے کیا ہے مگر اس ترتیب کی پیروی نہیں کی۔ اصطلاحات تو وہی ہیں مگر ان کی تعبیر کے حوالے سے مفکرین کی آراء میں فرق ہے یا ان اصولوں کے دائرہ کار کے تعین اور تحدید کے بارے میں بھی مفکرین مختلف رائے رکھتے ہیں۔

3۔ اجتہاد کا دائرہ کار

بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں چونکہ اکثر مسلمان ممالک برصغیر سمیت کسی نہ کسی صورت میں غلام تھے اور بیسویں صدی میں ہی اکثر آزاد ہوئے۔ اس پس منظر میں حالات نہایت غیر متوقع مختلف اور غیر متوازن تھے۔ فتاویٰ لٹریچر کو دیکھیں تو وہ چونکہ دین کے حوالے سے ہر حق میں علماء کے پاس محدود رکھتے ہیں۔ لہٰذا زندگی کے ہر پیش آنے والے مسئلہ میں علماء ہی فتویٰ دیتے ہیں گو کہ اکثر مقامات پر ان کی رائے نئے حالات کے غیر مطابق رہی مگر انہوں نے بنیادی نوعیت کے مسائل پر رائے دینے سے احتراز ہی برتا اور جزوی مسائل پر آراء دیتے رہے۔

اعتدال پسند رجحان کی طرف آئیں تو علامہ اقبال زمانہ حال کے Jurisprudence پر بھی ناقدانہ انداز میں نظر ڈالنے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ آج پھر امام ابوحنیفہ کی طرح کے کام کی ضرورت ہے۔ یعنی وہ دائرہ کار بہت وسیع کر دیتے ہیں۔ علامہ تقی امینی کہتے ہیں کہ اصولی نوعیت کے کام کی آج ضرورت نہیں ہے۔ فقہاء نے جو اصول متعین کر دیئے ہیں وہ اتنے زرخیز ہیں کہ آج بھی محض ان کے اطلاق سے کام چل جائے گا اور ان کے عملی اطلاق سے دور حاضر کے تقاضوں کا ساتھ دیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے نزدیک اجتہاد کے ذریعے اگر حالات متقاضی ہوں تو دیگر ضروری قوانین کی تشکیل کا کام بھی لیا جا سکتا ہے۔ مزید ان کے خیال میں عقائد اور عبادات کی حکمتیں اور مصلحتیں اگر سمجھ میں نہ بھی آئیں تو بھی ان کو اس طرح ادا کرنا اور ماننا ہے مگر معاملات کے بارے میں اجتہاد ہر دور میں ہوتا رہنا چاہیئے۔

جدت پسند گروہ کی رائے کو دیکھیں تو ڈاکٹر فضل الرحمٰن عصر حاضر میں قرآن وسنت سے اخذ و استفادہ کے لئے عمومی اصول تشکیل دینے کی بات کرتے ہیں اور یہ بھی نہایت وسیع نوعیت کا کام ہے۔

غامدی صاحب کہتے ہیں کہ فقہاء کے اصولوں پر ایک نظر ثانی کی ضرورت ہے اور نئے حالات کے پیش نظر کچھ چیزیں اضافہ وکم کی جاسکتی ہیں۔ مزید وہ کہتے کہ اجتہاد کا دائرہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں قرآن وسنت کا دائرہ ختم ہوتا ہے۔ یعنی جہاں قرآن وسنت کی تعبیر نو کی بات ہے تو وہ تعبیر ہے دیگر معاملات میں اجتہاد کیا جائے گا۔

گویا کہ علامہ اقبال بھی اجتہاد کے دائرہ کار کے حوالے سے جدت پسند گروہ کے ساتھ متفق ہیں مگر پچھلے اصولوں کو مسترد کرنے کی بات کسی نے نہیں کی بشرط ضرورت کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔

4۔ اجتہاد کی اہلیت

نہایت اہم موضوع یہ ہے کہ اجتہاد کون کرے۔ فتاویٰ لٹریچر میں تو یہ حق مفتیان دین، قاضی یا علماء حضرات کے پاس ہے خواہ جدید علوم تک ان کی رسائی نہ ہو۔ اعتدال پسند گروہ میں سے علامہ اقبال یہ حق افراد کے علاوہ پارلیمنٹ کو دیتے ہیں۔ علامہ کے خیال میں کچھ علماء کو پارلیمنٹ کا مستقل حصہ ہونا چاہئے۔ اس کے علاوہ جس موضوع کے مسئلے پر اجتہاد کیا جانا چاہئے اُس موضوع کے ماہرین بھی اس میں شامل ہوں اور اس طرح سے اجتماعی اجتہاد کی ایک صورت ہونی چاہئے۔ جاوید غامدی صاحب نے اعتراض کیا کہ پارلیمنٹ اجتہاد نہیں کرتی بلکہ اجتہاد کو قبول کرتی ہے۔ اجتہاد تو افراد ہی کریں گے ہاں وہ اس کو عام کریں۔ اگر قابل قبول ہوگا تو لے لیا جائے گا ان کی رائے میں اجتہاد کا حق ہر اُس شخص کو حاصل ہے جو دلیل سے اپنی بات کہے اور دلیل سے بات کہنے کا حق تو ہر competent شخص کو حاصل ہے اور مجتہد کی اہلیت کا کوئی معیار بھی مقرر نہیں کیا جاسکتا اہلیت کا اندازہ کام سے ہوگا۔ غامدی صاحب کے ہاں قرآن وسنت کی تعبیر نو کے لئے تو پرانے ذخائر، عربی زبان، عربی ادب، فقہ واصول وفقہ اور قرآن وحدیث سے اخذ واستنباط کی ضرورت سب کی ضرورت ہے۔ مگر اجتہاد کے لئے قرآن وحدیث کو سمجھنے کی صلاحیت اور جس فیلڈ میں اجتہاد ہو رہا ہے اس میں مہارت جس بھی شخص کو حاصل ہے وہ اجتہاد کرے گا۔

علامہ تقی امینی کہتے ہیں کہ ہر دور میں مجتہد ضرور ہونا چاہئے اور مجتہد میں دو قسم کی صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے ان میں ایک تو مقاصد شریعت سے واقفیت دوسرے موقع ومحل کے حوالے سے استدلال واستنباط کی قدرت ہے۔ علم وحکمت جس میں پایا جائے وہ اجتہاد کرے۔ یعنی فقیہ اجتہاد کرے گا۔

ڈاکٹر حمید اللہ کے نزدیک بھی اجتہاد کا حق اسلامی فقہ کے ماہرین کو حاصل ہوگا مگر جزوی طور پر وہ اس پابندی کو نرم کر دیتے ہیں کہ ہر شخص اپنی متعلقہ فیلڈ میں اجتہاد کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ معیار کا ہوگا تو قبول کیا جائے گا۔ یہاں ان کی رائے جاوید غامدی سے ملتی ہے کہ وہ بھی اجتہاد کے معیار کی سختی کو نفاذ کی شرائط کی وجہ سے نرم کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے نزدیک بھی اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کا پورا کرنا بہت مشکل نہیں ہے۔ لہٰذا ہر شخص کو اجتہاد کرنا چاہئے۔ البتہ اگر کسی میں اتنی اہلیت نہیں ہے تو اس میں اتنی اہلیت تو ہونی چاہئے کہ وہ ترجیح دے سکے کہ کون سی آراء یا کون سی شخصیات کی آراء اس کے لئے مناسب حال ہیں۔

درج بالا نقاط نظر میں علامہ تقی امینی نسبتاً زیادہ شرائط عائد کرتے ہیں مگر باقی سب اشخاص علامہ اقبال، ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ڈاکٹر حمید اللہ، جاوید غامدی ان شرائط کو نرم کرنے کی بات کرتے ہیں اور کم اہل لوگوں کے اجتہاد کی ممکنہ غلطی سے بچاؤ وہ یا تو اس کے نفاذ کے طریق کار سے کرتے ہیں اور یا پھر جیسے کہ علامہ اقبال اجتماعی اجتہاد کی صورت پیش کر کے اس کی روک تھام کرتے ہیں۔

5۔ اجتہاد کے ذریعے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

فتاویٰ لٹریچر کے کام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فروعی مسائل ہی پر بات کرتے ہیں۔ دیگر اشخاص میں علامہ تقی امینی قرآن و حدیث میں پائی جانے والی لچک کو کھول کر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً اپنی کتاب ''احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' میں وہ بہت زیادہ وسعت کو ظاہر کرتے ہیں۔ بعض احکامات جن کو عموماً آپ ؐ کا استثناء قرار دیا جاتا ہے علامہ ان سے استدلال کے ذریعے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حالات کے تقاضے کے مطابق قرآن و حدیث میں پائی جانے والی لچک سے کس طرح استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

جاوید غامدی صاحب کا کہنا بھی یہی ہے کہ نصوص میں جتنی لچک اللہ نے رکھی ہے اُس کو تلاش کیا جا سکتا ہے مگر لچک پیدا نہیں کی جا سکتی یعنی تینوں گروہ نصوص کے حوالے سے متفقہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور عصر حاضر میں بعض حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ دور حاضر کے اجتہادات نصوص پر عمل سے بچنے کا ذریعہ ہیں اس کو یہ غلط ثابت کرتے ہیں۔

6۔ منہج استدلال

اس ضمن میں شخصیات کے منہج استدلال کو دیکھنا ہے گو کہ فقہاء کے بنائے ہوئے مآخذ پر تو سب ہی متفق ہیں اس کی تعبیر سب نے اپنے اپنے انداز میں کی ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ مصادر فقہ پر براہ راست غور و فکر سے مذاہب اربعہ پر انحصار کی سخت گیری خود بخود ختم ہونا شروع ہو جاتی ہے اور مزید ارتقاء کا امکان مکمل طور پر سامنے آتا ہے۔ علامہ نئے مسائل کو پرانے نظائر کے مطابق حل کرنے کے بجائے قرآن سے اخذ و استفادہ کے ذریعے حل کرنے کی رائے رکھتے ہیں۔ گر ایسا نہ کیا جائے تو یہ ان کے خیال میں قرآن کے اصول حرکت کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب قرآن انسانی فکر کو آزادی کی گنجائش

دیتا ہے تو مذاہب فقہ یہ آزادی کیسے سلب کر سکتے ہیں۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب آئمہ فقہاء نے ایسا کبھی نہیں کیا۔ علامہ حجیت حدیث اور نقد حدیث کی بات کرتے ہیں اور حدیث میں عرف کا تناسب کافی ہونے کی وجہ سے کئی مقامات پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ علامہ عرب کے عرف کی بنا پر ہر علاقے کے عرف کو معتبر قرار دیتے ہیں۔ اجماع کے حوالے سے علامہ اس کی اصل حیثیت یعنی فقہی مواد سے اخذ و استنباط کرنے کے ذریعہ کے طور پر بحال کرنے کی بات کرتے ہیں اور اجتہاد کی اجماعی شکل قائم کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اجماع کی طرح قیاس کو بھی مواد فقہ ہونے کے بجائے نتائج حاصل کرنے کا طریقہ قرار دیتے ہیں اور اس کو اس کی قرونِ اولیٰ والی روح کے ساتھ قائم کرنا چاہتے ہیں اور اس میں وہ امام ابوحنیفہ کے طریقے کو پسند کرتے ہیں لیکن واضح کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے حوالے سے درست طریقہ امام شافعی کا تھا یعنی قرآن کے حدود کے اندر فقہی اصول کے آزادانہ اطلاق اور استعمال کی آزادی ہونی چاہیئے۔

علامہ تقی امینی نے اجتہاد کی تین اقسام اجتہاد توضیحی، استنباطی اور استصلاحی کے نام سے کی ہیں اور اُن میں تقریباً سارے مصادر فقہ آ جاتے ہیں۔ اجتہاد توضیحی میں قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور نصوص کی دو اقسام بیان کرتے ہیں۔ ان میں سے قطعی الدلالت و قطعی الثبوت کے بارے میں بحث کی ممانعت کرتے ہیں جبکہ ظنی الدلالت و قطعی الثبوت کے حوالے سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں علامہ رسول اللہؐ کے مخصوصات سے بھی استدلال کرتے ہیں اور حدیث کے حوالے سے درایت کو بھی خاص اہمیت دیتے ہیں۔ اجتہاد استنباطی کے ضمن میں قیاس، استحسان اور استدلال کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور مصالح مرسلہ، عرف سے استدلال کو اجتہاد استصلاحی کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور اس طرح سے اجتہاد کو مسائل کے حوالے سے وسیع کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر حمید اللہ فقہاء کی طرح استنباط تو کرتے ہیں مگر بعض دفعہ بڑے لطیف دلائل لاتے ہیں مثلاً قرآن کے ایک لفظ کی ترجمانی ان کو ڈچ زبان کے ایک مفہوم سے بہتر انداز سے ہوتی ہوئی نظر آئی تو ترجمے میں اس کی مناسبت کا بھی لحاظ کیا۔

ڈاکٹر صاحب حدیث و سنت کو مترادف سمجھتے ہیں۔ البتہ درایت کو خاص اہمیت دیتے ہیں البتہ ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ بعض دفعہ نسبتاً کم معروف احادیث کو بھی تاریخی اعتبار سے درست ثابت ہونے کی بنا پر قیاس کے ذریعے دلائل فراہم ہونے پر درست مان کر استدلال کرتے ہیں۔ بہرحال درایت کی بنا پر ڈاکٹر صاحب نے محدثین کی ضعیف قرار دی ہوئی احادیث کو قبول بھی کیا اور ان کی مستند قرار دی ہوئی احادیث کو رد بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب اجماع کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور اس کو ایک ادارے کی شکل دینا چاہتے ہیں اور اس کے لئے پورا فریم ورک تجویز کرتے یں۔ عرف کو ڈاکٹر صاحب بہت اہمیت دیتے ہیں اور اس کی عہد نبوی والی حیثیت کو جاری کروانے کے قائل ہیں یعنی کہ آنحضورؐ نے اپنے معاشرے کے عرف کو معتبر قرار دیا تو آج بھی عرف کو اعتبار ملنا چاہئے اور ہمارے معاشروں کے عرف کو بھی اعتبار ملنا چاہیئے۔

ڈاکٹر صاحب نے ایک اور ذریعہ قانون ''اصول مماثلت'' "Recoprocity" کا ذکر کرتے ہیں جو کہ انٹرنیشنل ڈیلنگ کے لئے معاون ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب معاصر حالات پر کتنی گہری نظر سے قانون سازی کرتے ہیں۔شرائع ماقبل کو بھی ڈاکٹر صاحب زیر بحث لاتے ہیں۔استحسان اور استصلاح کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

منہج کے حوالے سے جدت پسند گروہ معتدل گروہ سے واضح فرق رکھتا ہے۔ڈاکٹر فضل الرحمٰن منہج کے حوالے سے اسلامی ریاست سے منفرد ہیں۔ڈاکٹر صاحب کے مطابق قرآن وسنت کے زیادہ تر فیصلے باللفظ توقتی صورتحال کے لئے تھے بعد کے زمانوں میں ان سے استدلال کے لئے دوہری حرکت (ان کے الفاظ میں) کی ضرورت ہے۔یعنی قرآنی الفاظ کی روح اور ان کے فہم کو سمجھا جائے اور اس کے لئے شان نزول مع دیگر ذرائع سے بھی پوری مدد لی جائے تاکہ اس وقت کے حالات میں اس حکم کو سمجھا جاسکے۔ پھر اُس سے ایک عمومی قاعدہ اخذ کیا جائے اور اُس عمومی قاعدے کی روشنی میں پھر نئے مسائل کو دیکھا جائے اور مسائل پر اُس کا اطلاق کیا جائے۔اسی طرح سنت کے حوالے سے بھی وہ خاصا ماڈرن نقطۂ نظر رکھتے ہیں جو کہ اسلامی روایت کی نسبت مستشرقین کے نقطۂ نظر سے زیادہ قریب ہے۔ڈاکٹر صاحب حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہیں اور حدیث سے استدلال میں وہ بے حد محدود ہیں۔صرف سیرت اور تاریخ سے متعلقہ احادیث کو درست مانتے ہیں۔اس طرح حدیث کا دائرہ بے حد مختصر ہو جاتا ہے اور سنت کی تعریف میں بھی منفرد ہیں وہ سنت صرف متسلسل عمل کو قرار دیتے ہیں جو جاری ہوا ورنہ صرف رسول اللہؐ کے فعل کو جس کو عرف عام میں سنت کہا جاتا ہے قابل استدلال قرار نہیں دیتے (بوجہ استناد کے شک کے) ان کے مطابق بہت سی احادیث سیاسی اور ہنگامی صورتحال کے پیش نظر ظاہر ہوئیں۔اس کو وہ تحریک حدیث اور مخالف تحریک حدیث کا نام دیتے ہیں۔تحریک حدیث کے قائد ان کے خیال میں امام شافعی اور مخالف تحریک حدیث کے قائد امام ابو یوسف ہیں ان کی اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ یہ سب گھڑی ہوئی ہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ ہو بہو حضورؐ کے الفاظ ہیں یعنی حضورؐ کے عمل کا بیان یا حضورؐ کے سامنے ہونے والے عمل کا بیان یا حضورؐ کے مزاج شناس لوگوں کا نقطۂ نظر یا حضورؐ کے مزاج شناس لوگوں کے طریقے کا بیان یہ سب تحریک حدیث اور مخالف تحریک حدیث کی صورت میں احادیث کی شکل میں منظر عام پر آیا۔مگر ان کی اس رائے کو امت قبول نہیں کرتی۔سنت اور حدیث کی اس توجیہ کی وجہ سے وہ کئی مسائل میں علمائے امت سے الگ ہو جاتے ہیں۔اجماع اور قیاس کو ڈاکٹر صاحب بھی علامہ اقبال کی طرح ماخذ کے بجائے ذریعہ قرار دیتے ہیں۔

غامدی صاحب بھی دور حاضر میں حسب ضرورت نئے اصول بنانے کی بات کرتے ہیں۔قرآن سے استدلال کے لئے وہ عربی سے عالمانہ واقفیت کو شرط قرار دیتے ہیں اور بعض بنیادی نوعیت کے معاملات میں وہ تعبیر نو کے ذریعے جمہور امت سے مختلف رائے رکھتے ہیں مثلاً دیت اور گواہی وغیرہ کے معاملات غامدی صاحب بھی اس جگہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن سے متفق ہیں

اور کہتے ہیں کہ قرآن سے عمومی اصول سمجھے جائیں اور پھران اصولوں کا اطلاق کیا جائے۔اس کے علاوہ آیات کے اسلوب،نظم اور پس منظر سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔

غامدی صاحب بھی سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں اور سنت اور قرآن میں ثبوت کے حوالے سے کوئی فرق نہیں کرتے اور قرآن وسنت دونوں سے استدلال کے لئے اجماع اور عملی تواتر کو شرط قرار دیتے ہیں اور حدیث سے اس نوعیت کا استدلال نہیں کرتے۔سنت کی قبولیت کا معیار تو سخت رکھتے ہیں مگر حدیث سے ان کے خیال میں دین میں کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ نہیں ہوتا۔

درج بالا آراء کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گو کہ درایت کا التزام تو سب مفکرین نے کیا مگر جدت پسند مفکرین قرآن سے استدلال کے لئے روح اور فہم کی روشنی میں عمومی قاعدے کی بات کرتے ہیں جبکہ حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہوئے حدیث کو قبول نہیں کرتے۔ جہاں تک قرآن کے بارے میں طرز استدلال کا تعلق ہے قرآن کے فہم سے قواعد اخذ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ اس کو ہر ہر مسئلہ اور ہر ہر آیت تک عام کیا جائے؟

باللفظ استدلال کو قبول نہ کرنے کا رجحان زیادہ جدید معلوم ہوتا ہے اگر چہ اس کا اطلاق کہ لفظی دلالت کو کہیں پر نہ مانا ہو عموماً ان کے کام میں نظر نہیں آتا مگر نظریہ میں موجود ہے جس کو امت شاید پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتی۔

حدیث سے استدلال کی نفی بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔سنت کے بارے میں جو نقطۂ نظر ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے دیا وہ غامدی صاحب سے بھی تھوڑا سا زیادہ ماڈرن ہے۔ڈاکٹر صاحب نے حدیث کا دائرہ بے حد محدود کر دیا اور غامدی صاحب نے بھی محدود کیا۔محقق کی رائے اس تحقیق کے نتیجے میں اس نکتہ پر پہنچتی ہے کہ محدثین کے اصول درایت کے ازسرنو اطلاق کی ضرورت ہے اور دوبارہ سے احادیث کو درایتاً جانچا جائے تا کہ صحیح وسقیم میں فرق ہو مگر اس طرح سے احادیث سے استنباط کی نفی نہیں ہونی چاہئے۔

7۔ اہم اجتہادات

فتاویٰ لٹریچر پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ علماء نے ہر نئی پیدا ہونے والی ضرورت کے تقاضے اور اس کے مستقبل پر اثرات کا درست اندازہ کئے بغیر ان کو منع کر دیا حالانکہ کچھ ہی عرصے بعد ان میں سے کئی چیزوں نے اپنی حیثیت منوالی۔

فتاویٰ لٹریچر کو دیکھیں تو کئی طبی مسائل مثلاً پوسٹ مارٹم کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس کی حرمت کا فتویٰ ہے، فیملی پلاننگ کی بات ہے تو وہ بھی حرام، اعضاء کے عطیہ کو بھی حرام، لاؤڈ سپیکر کا استعمال بھی غلط، بینک کی ملازمت بھی ناجائز، تصویر بغرض ضرورت بھی غلط، ریڈیو یا ٹی وی اور فون کی خبر بھی نامعتبر، انشورنس، بانڈز، شیئرز سب حرام، عورت کی تعلیم، ووٹ کا حق

غلط مگر تھوڑے ہی عرصے کے بعد ان میں سے اکثر چیزوں کے جواز کا فتویٰ دے دیا گیا۔ دوسرے باب میں ان میں سے ہر موضوع کی حلت وحرمت کے بارے میں تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

اعتدال پسند گروہ کی طرف آئیں تو علامہ اقبال نے فیملی پلاننگ کے جواز کی رائے دی اور فتاویٰ لٹریچر کے برعکس عورتوں کے لئے تنسیخ نکاح کا حق جاری کروایا، پارلیمنٹ کے لئے اجتہاد کے حق کو لائل سے ثابت کیا حالانکہ فتویٰ لٹریچر میں یہ حق علماء کے سوا کسی کو حاصل نہیں تھا۔

علامہ تقی امینی نے اختلاف مطالع کے حوالے سے جدید نقطۂ نظر پیش کیا اور انشورنس کو قدیم عقود سے مشابہت کی وجہ سے ناجائز قرار دیا اور اس میں موجود قباحتوں کو ختم کرنے کی خواہش کے باوجود فوری طور پر نظرانداز کیا ہے کیونکہ موجودہ صورتحال میں کفالت عامہ کے حوالے سے کوئی دوسری صورت موجود نہیں۔ مگر ڈاکٹر حمید اللہ نے انشورنس کے موجودہ نظام کو نافذ کرنے کے لئے ضروری تبدیلیوں کو نہایت ضروری قرار دیا ہے۔ خاندانی منصوبہ بندی کو ڈاکٹر حمید اللہ بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تصویر کے بالضرورت جواز کے قائل ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ایسی موسیقی جو کسی حرام کا باعث نہ بنے کو جائز کہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے رسول اللہؐ کے مخصوصات سے استدلال کرتے ہوئے ایک عورت کو عندالضرورت اپنے شوہر کی امامت کی اجازت دی۔ اعضاء کی پیوندکاری کو ڈاکٹر صاحب نے جائز قرار دیا جبکہ فتاویٰ میں یہ ناجائز تھا۔

جاوید غامدی صاحب نے بھی موسیقی کو جائز قرار دیا اور انہوں نے تصویر کے بھی کلی جواز کا فتویٰ دیا۔ انہوں نے تصویر کی ممانعت کرنے والی احادیث کی توجیہ کی اور اس معاملے میں غامدی صاحب منفرد ہیں کیونکہ فتاویٰ کے علاوہ اعتدال پسندوں نے بھی اس کو صرف عندالضرورت جائز کہا تھا۔ یتیم پوتے کو غامدی صاحب ان کے والد کا پورا حصہ دلانے کے قائل ہیں۔ غامدی صاحب کی رائے میں بینک کے انٹرسٹ میں سے اگر نقصان کی صورت میں منافع کی ممانعت کر دی جائے تو صرف نفع میں شرکت اور نقصان ہونے پر نفع ونقصان سے براءت کی صورت میں بینک کا انٹرسٹ جائز ہوگا۔ غامدی صاحب اس کو مضاربت پر قیاس کر رہے ہیں گو کہ مضاربت میں نفع ونقصان میں شرکت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں غامدی صاحب عصر حاضر کے حالات میں اجتہاد کر رہے ہیں۔ البتہ Bonds, Shares, Leasing کو غامدی صاحب نے بھی حیلہ کہا ہے۔ حالانکہ مفتی غلام رسول سعیدی نے ان کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور پیر محمد کرم شاہ نے بھی بانڈز کے حوالے سے مثبت بات کی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اب مفتی حضرات اور دینی مدارس سے تعلق رکھنے والے حضرات (جو کہ قدامت پسند گروپ میں آتے ہیں گو کہ ان مخصوص شخصیات کی آراء میرے کام میں شامل نہیں ہیں) بھی اب حالات کے نئے تقاضے کو بھانپ کر مثبت آراء دے رہے ہیں اور اس کے حوالے سے مثبت انداز اختیار کر رہے ہیں۔

غامدی صاحب دیت کے حوالے سے بھی ماڈرن ہیں۔ ان کے خیال میں یہ عرف پر مبنی ہے اور عرف ہر علاقے کا مختلف ہو سکتا ہے۔ غامدی صاحب عورت کی گواہی کے ہر حال میں نصف ہونے کے بھی قائل نہیں۔ اس بات میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن بھی ان کے ساتھ متفق ہیں۔ وہ بھی عورت کی گواہی کو اس کے علم اور مقام پر منحصر قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے بھی بینک کے انٹرسٹ کو جائز کہا مگر مثالی اسلامی مملکت کے قیام کو ماڈل کے طور پر رکھتے ہوئے تب تک کے لئے بینک انٹرسٹ کو یک قلم ختم کرنے کو خودکشی قرار دیا۔ دونوں جدت پسند حضرات حدیث "کل قرض جر منفعة" کو ضعیف قرار دیتے ہیں مگر اس حدیث کو علامہ تقی امینی نے قبول کیا اور کہا کہ اس کے ضعف کی کمی تائیدی حوالوں سے پوری ہو جاتی ہے۔

اپنے ایک دوسرے آرٹیکل میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے بھی پیداواری اور صرفی قرضوں میں فرق کیا اور بینکوں میں سود کی اس صورت کو غیر صحیح کہا اور اصلاح کی بات کی مگر یہاں وہ غامدی صاحب سے مختلف ہیں کہ وہ اس کے باوجود مناسب اقدام ہونے تک بینک انٹرسٹ کو یک قلم مسترد کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس رائے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سنت اور حدیث کے نقطۂ نظر کی وجہ سے اس موضوع کی ساری احادیث کو قبول نہیں کرتے۔

محقق کی رائے یہ ہے کہ اس موضوع پر ماہرین معیشت مزید غور وفکر کے بعد واضح کریں گے کہ یہ کتنی قابل عمل ہے۔ مگر یہاں ان کی رائے زیادہ جدید ہے کیونکہ اس کو جمہور امت نے قبول نہیں کیا اور ان پر بہت سخت تنقید ہوئی۔ ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک کے جون 1966ء سے لے کر 1968ء تک کے پرچوں میں اور "البلاغ" کراچی کے 1967ء سے 1968ء کے پرچوں اور ماہنامہ "بینات" کراچی کے 1966ء سے 1968ء تک کے پرچوں میں پے در پے انتہائی سخت مخالفت اور فتوے اور الزام بازی ہی ہوئی۔ مثلاً ڈاکٹر صاحب نے زکوٰۃ کے لئے ٹیکس کا لفظ استعمال کر لیا اس پر انتہائی شدید ردعمل ظاہر کیا گیا یا ان کی کتب "Islam", "Islam and Modernity" و دیگر کتب کی کچھ عبارات کو سیاق وسباق کے بغیر لے کر ان پر بہت شدید تنقید کی گئی۔ اس طرح لوگوں نے ڈاکٹر صاحب کے خیالات پر جائز کے علاوہ ناجائز تنقید بہت زیادہ کی مثلاً ڈاکٹر صاحب کے زکوٰۃ کی شرح بڑھانے پر تنقید۔ نبی کریمؐ کے معمولات کے حوالے سے انداز بیان پر تنقید وغیرہ وغیرہ۔ گو ظاہر ہے کہ وہ ایک جذباتی اور غیر تحقیقی فعل ہے۔ تحقیقی انداز میں ڈاکٹر صاحب سے سنت اور سود کے مسئلہ پر اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

اشاریہ

قرآنی آیات

18۔	ثُمَّ اَوۡ حَیۡنَا اِلَیۡکَ ان اتبع مِلَّۃَ اِبۡرَاھِیۡمَ حَنِیۡفًا وَمَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ	224	النحل:123
19۔	قَالَ فَمَا بَالُ الۡقُرُوۡنِ الۡاُوۡلٰی	123	طٰہٰ:51
20۔	فَاجۡتَنِبُوۡا الرِّجۡسَ مِنَ الۡاَوۡثَانِ وَاجۡتَنِبُوۡا قَوۡلَ الزُّوۡرِ	231	الحج:14
21۔	وکم اھلکنا من قریۃٍ بطرت معیشتھا	134	قصص:106
22۔	لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ	161	الاحزاب:21
23۔	وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوۡلُ فَخُذُوۡہُ وَمَا نَحٰکُمۡ عِنۡدَ فَانۡتَھُوۡا	117	الحشر:07
24۔	وَ نَفۡسٍ وَّمَا سَوّٰاھَا. فَاَلۡھَمَھَا فُجُوۡرَھَا وَ تَقۡوٰھَا. قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَکّٰھَا وَ قَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰھَا	229	الشمس:7

احادیث

نمبر شمار	احادیث	صفحہ نمبر	نام کتاب
1-	اصبت السنة واجزاء تک صلاتک و قال للذی اعاد لک الاجر مرتین	4	
2-	قال رسول الله علیا. فدفع الیه لوأه و بعث بلالاً فنادیٰ فی الناس .... ضماعنف رسول الله واحداً من الفریقین	4	ابن سعد، الطبقات الکبریٰ
3-	کنا نعزل والقرآن ینزل فبلغ ذالک النبی فلم ینهنا	46	مشکوٰۃ المصابیح، حدیث 3046
4-	عن زید ابن ثابت ان النبی امره ان یتعلم کتاب الیهود حتی کتبت النبیؐ کتبه واقراء ته کتبهم اذا کتبوا الیه	51	صحیح بخاری، کتاب الاحکام
5-	عن ابی هریره قال جاءَ رجل إلٰی رسول الله .... قال هو فی النار	134	صحیح مسلم، کتاب الایمان
6-	عن سالم عن ابیه قال قال رسول الله من اخذ .... الٰی سبع ارضین	134	صحیح بخاری، کتاب المظالم والقصاص
7-	من ولاة الله عز و جل شیأً .... حاجته و خلته و فقره	144	سنن ابوداؤد
8-	السلطان ولی من لا ولی له	144	سنن ابوداؤد
9-	الله و رسوله مولیٰ من لا مولیٰ له	144	جامع ترمذی
10-	المال مالی وانفقراء عیالی من بخل من مالی .... جهنم ولا ابالی	145	صحیح بخاری، کتاب الایمان
11-	اطلبو العلم ولو بالصین	154	صحیح بخاری، کتاب الایمان
12-	تناکحوا تناسلوا	166	نگارشات
13-	تناکحوا تکاثروا فانی اباهی بکم الامم یوم القیامة	166	کنزالعمال، الهندی
14-	ان اشد الناس عذاباً عندالله یوم القیامة المصورون	167	صحیح بخاری
15-	حدثنا عثمان بن ابی شیبه تناوکیع بن الجراح .... اول مصلوب فی المدینه	171	سنن ابوداؤد

16۔	حدثنا الحسن بن حمادٍ الحضرمی .... موَذِنَهَا شیخًا کبیرا	171	سنن ابوداؤد
17۔	من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار	199	الجامع الصحیح / بخاری
18۔	اخبرنا سفیان عن عبدالملک بن عمیر. عن عبدالرحمن .... من وراعهم	201	امام شافعی/الرسالۃ
19۔	ان عمر بن الخطاب خطب الناس .... الاثنین ابعد	202	امام شافعی/الرسالۃ
20۔	عن ابی ذر قال .... غم انف ابی ذر	203	مشکوٰۃ، خطیب بغدادی
21۔	عن ابی هریره قال. قال رسول اللّٰہ اذا زنی للعبد .... الایمان	203	مشکوٰۃ، خطیب بغدادی
22۔	حدثنا علی بن المنذر ثنا محمد بن .... خانا قلته	205	سنن ابن ماجہ
23۔	آخر ما نزل من القرآن اية الربا وان رسول اللّٰہ قبض ولم بفسرها لنا فدعوا الربوا والربيه	209	مسند احمد
24۔	عن ابن عباس رضی اللہ عنه، قال آخر اية او نزلت علی النبیؐ آية الربا	209	صحیح بخاری
25۔	كما نزلت الايات من آخر سورة البقره فی الرباء قراها رسول اللّٰہ علی الناس ثم حرم تجارة الخمر	209	صحیح بخاری
26۔	واخر سورة نزلت برآة آخر آية نزلت. يستفتونک قل اللہ يفتيكم فی الكلاله	209	صحیح بخاری
27۔	فلا يربوا عنداللہ" من اعطیٰ عطية يبتضی افضل منه فلا اجر له فيها	210	صحیح بخاری
28۔	كان الربا فی الجاهلیه .... وازاده الا حز فی الاجل	210	مؤطا امام مالک
29۔	لا ربا الا فی النسيئه	211	صحیح بخاری
30۔	عن ابو سعيد الخدری .... والمعطی فيه سوا	211	مشکوٰۃ
31۔	عن جابر قال رسول اللّٰہ من كانت له ارض فليزوعها. فان لم يست طع ان يزرعها وعجز منها فليحمنها اخاه المسلم ولا يواجرها اياه	212	صحیح مسلم
32۔	عن جابر بن عبداللہ قال سمعت رسول اللّٰہ يقول من لم يذر المخابزه فليؤذن بحرب من اللہ و رسوله	212	سنن ابوداؤد
33۔	لا ربا فی ما خرج من الماكول والمشروب والذهب والفضه	213	السنن الکبریٰ
34۔	عن فضالة بن عبيد صاحب النبی انه قال كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الرباء	213	السنن الکبریٰ

35۔	عن ابی رافع ان رسول الله استلف من رجل .... فقال اعطه اياه ان خيار الناس احسنهم قضا	213	صحیح مسلم
36۔	عن محارب قال سمعت جابر بن عبدالله يقول كان لی علی النبیؐ دين فقضالي و زادتي	214	سنن ابی داوٗد
37۔	بشیءٍ من رای فانما انا بشر .... انتم اعلم بامر ديناكم	225	صحیح مسلم
37۔	ان الذين يضعون هٰذا المصور، يعذبون يوم القيامة، يقال لهم احيوا ما خلقتم	232	صحیح بخاری
38۔	الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن مثل بمثل فمن زاد واستزاد فهو ربا	235	صحیح مسلم
39۔	الورق بالذهب رباً الاهاء وهاءِ. والبر بالبر رباً الاهاء وهاءِ والشعير بالشعير رباً الاهاءِ وهاءِ والتمر بالتمر رباً الاهاءِ وهاءِ	235	صحیح مسلم
40۔	اذا ارتهن شاة شرب المرتهن عن لبنها بقدر علفها فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا	239	تقی عثمانی، مسئلہ سود
41۔	كانت الدية يومئذٍ عشراً من الابل، و عبدالمطلب اول من سن دية النفس مائةً من الابل فجرت فی قريش والعرب مائة	241	طبقات الکبریٰ
42۔	ان من اعتبط مومناً قتلاً عن بينه فانه قوداه ان .... اهل الذهب الف دينار	241	سنن النسائی
43۔	البينة علی المدعی واليمين علی المدعٰی عليه	242	ترمذی، کتاب الاحکام

اعلام

(آ)

(الف)

(م)

(ن)

(و)

(ہ)

(ی)

اماکن

(آ)

(الف)

(ب)

(پ)

اصطلاحات

(الف)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ف)

(ق)

(ک)

(م)

کتب

(ح)

(خ)

(ر)

(ز)

(س)

(ص)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ک)

(م)

مصادر و مراجع

عربی کتب

1۔ احمیدان، زیاد محمد الدکتور، مقاصد الشریعہ الاسلامیہ، مؤسسۃ الرسالۃ ناشرون، الطبعہ الاولیٰ، 2004ء۔1425ھ

2۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دار الفکر بیروت، 1981ء

ایضاً، المکتبۃ النہضۃ الحدیثیہ، المکۃ المکرّمہ، 1376ھ

3۔ البغدادی، خطیب محمد، مشکوۃ المصابیح، محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب قرآن محل کراچی

4۔ البیہقی، ابی بکر احمد بن الحسین، السنن الکبریٰ، ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

5۔ ترمذی، ابوعیسیٰ، جامع ترمذی، فاروقی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن

6۔ ابوداؤد، سنن ابی داؤد، اسلامی اکادمی، 17 اردو بازار لاہور، 1983ء

7۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، المکتبہ العلمیہ، ایبک روڈ، الطبعہ الثانیہ، 1983ء

8۔ رشید السید، تفسیر القرآن الحکیم المشہور تفسیر المنار، دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان، الطبعہ الاولیٰ، 1999ء

9۔ الزحیلی، وھبہ الدکتور، اصول الفقہ الاسلامی، کتب خانہ رشیدیہ محلہ جنگی پشاور

10۔ زیدان عبدالکریم، الدکتور، المدخل لدراسۃ الشریعہ الاسلامیہ، الطبعۃ السادسۃ، المکتبہ المقدس، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، 1982ء

11۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار الاحیاء بیروت

12۔ الشاطبی، ابی اسحاق، الموافقات، دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان، 2004ء

13۔ امام شافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ، احمد محمد شاکر قاہرہ، 1309ھ

14۔ الغزالی، محمد بن ابوحامد، المستصفی، منشورات الشریف، قم، س ن

15۔ القرضاوی، یوسف، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ، دار العلم للنشر والتوزیع کویت، الطبع الاولیٰ، 1985ء۔1406ھ

16۔ القشیری، مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح المسلم، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

17۔ ابن ماجہ، القزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، س ن

18۔ مالک، بن انس، امام، مؤطا، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، س ن

19۔ النووی، امام، شرح صحیح مسلم، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، 1349ھ

20۔ النسائی، ابوعبدالرحمٰن، امام، سنن نسائی، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن

21۔ الھندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین، کنز العمال، مطبوعہ نشر السنہ ملتان

کتب فتاویٰ

1۔ احمد رشید، مفتی، احسن الفتاویٰ، ایم۔ ایچ سعید کمپنی ادب منزل کراچی، س ن

2۔ امرتسری ثناء اللہ، فتاویٰ ثنائیہ مرتب راز، داؤد محمد، مولانا، النور اکیڈمی مکتبہ ثنائیہ بلاک 19 سرگودھا، س ن

3۔ امیر علی، سید، فتاویٰ عالمگیری، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، طبع اول، 1989ء

4۔ تھانوی، اشرف مولانا، شفیع محمد، مفتی، امداد الفتاویٰ، مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2004ء

5۔ چاٹ گامی، عبدالسلام، مفتی، جواہر الفتاویٰ، اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی، س ن

6۔ حسین مزمل، شیخ، مہر شدہ فتویٰ از دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ بنوری ٹاؤن، فرید بک سٹال لاہور، س ن

7۔ حماد، عبدالستار، محمد حافظ، فتاویٰ اصحاب الحدیث، مکتبہ اسلامیہ اردو بازار لاہور، س ن

8۔ رحمٰن عزیز، مفتی، عزیز الفتاویٰ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند)، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، 2001ء

9۔ رضا، احمد، امام، فتاویٰ رضویہ، رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، س ن

10۔ عبدالرحیم، محمد، قاری، فتاویٰ رحیمیہ، دارالاشاعت اردو بازار لاہور، س ن

11۔ عبدالسلام، مفتی، مولانا، جواہر الفتاویٰ، اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی

12۔ عثمانی، احمد ظفر، گمتھلوی عبدالکریم، امداد الاحکام (تکملہ امداد الفتاویٰ) مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2005ء

13۔ القرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ ڈاکٹر یوسف قرضاوی، مترجم ملاحی، اصغر زاہد، دارالنوادر، اردو بازار لاہور، 2005ء

14۔ کفایت اللہ مفتی، کفایت المفتی، مکتبہ حقانیہ ملتان، پاکستان

15۔ محمود، مفتی مولانا، فتاویٰ مفتی محمود، مولانا ریاض درانی، جمیعہ پبلی کیشنز لاہور، س ن

16۔ نعیمی، اقتدار حسین، مفتی، صاحبزادہ، العطایۃ الاحمدیہ فی فتاویٰ نعیمیہ، ضیاء القرآن پبلی کیشنز کراچی، پاکستان، 1976ء

اردو کتب

1۔ اختر سلیم، ڈاکٹر، اقبال، شخصیت، افکار و تصورات مطالعہ کا نیا تناظر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 2003ء

2۔ اصلاحی، امین احسن، مولانا، اسلامی قانون کی تدوین، فاران فاؤنڈیشن لاہور، 1998ء

3۔ اقبال، جاوید، ڈاکٹر، زندہ رود، سنگ میل پبلی کیشنز اقبال اکیڈمی لاہور، 2004ء

4۔ اقبال، علامہ، محمد، اسرارِ خودی (کلیات اقبال، فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز اردو بازار لاہور، 1990ء

5۔ اقبال، علامہ، محمد، بال جبریل (کلیات اقبال)، شیخ غلام علی اینڈ سنز اردو بازار لاہور، 1975ء

6۔ اقبال، علامہ، محمد، ضرب کلیم (کلیات اقبال)، شیخ غلام علی اینڈ سنز اردو بازار لاہور، 1975ء

......ایضاً......، ادارہ اہل قلم، ہما بلاک علامہ اقبال ٹاؤن لاہور

7۔ اقبال، علامہ، علم اقتصاد، اقبال اکیڈمی لاہور، پاکستان، 1977ء

8۔ امیر علی سید، مترجم عین الهدایہ، امجد اکیڈمی لاہور، س ن

9۔ امینی تقی، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن

10۔ امینی تقی، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن

11۔ امینی، تقی، جدید دور کے مسائل اور ان کا حل، فیصل ناشران و تاجران کتب

12۔ امینی تقی، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، 1991ء

13۔ امینی تقی، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، س ن

14۔ برنی، حسین، مظفر، کلیات مکاتیب اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1920ء

15۔ پھلواروی، جعفر مولانا، اجتہادی مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع 1994ء

16۔ پھلواروی، جعفر مولانا، اقبال اور فقہ جدید کی تدوین، مقالات یوم اقبال 1967ء، اقبال کونسل کراچی

17۔ حق، مختار عالم (مؤلف)، نگارشات ڈاکٹر حمید اللہ، بیکن بکس اردو بازار لاہور، 2004ء

18۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، 1983ء

19۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 1997ء

20۔ خضری، محمد، علامہ، تاریخ فقہ اسلامی، مترجم ندوی عبدالسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن، س ن

21۔ راہی، اختر، اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، س ن

22۔ سعیدی، غلام، رسول، شرح صحیح مسلم، رومی پبلی کیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور، نومبر 2004ء

23۔ صلاح الدین، حافظ، مولانا، اجتہاد اور تعبیر شریعت اختیار کا مسئلہ، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء

24۔ عثمانی تقی، مسئلہ سود پر ایک تاریخی فیصلہ، مکتبہ معارف القرآن کراچی، اگست 2005ء

25۔ عطاءاللہ شیخ، مجموعہ مکاتیب اقبال، شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار

26۔ غازی محمود احمد، محاضرات فقہ، الفیصل ناشران و تاجران کتب اردو بازار لاہور، جون 2005ء

27۔ غامدی جاوید احمد، اخلاقیات، جہانگیر بک ڈپو لاہور، فروری 2006ء

28۔ ایضاً، برہان، دارالاشراق ٹاؤن لاہور، 2001ء

29۔ ایضاً، میزان، دارالاشراق ٹاؤن لاہور، 2002ء

30۔ فاروقی، ضیاءالحسن، ومشیر الحق (مرتبین)، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

31۔ فضل الرحمٰن، اسلام اور جدیدیت، مترجم محمد کاظم، مشعل آر۔ بی 5 عوامی کمپلیکس عثمان بلاک گارڈن ٹاؤن لاہور

32۔ کرم شاہ، محمد، الازہری، پیر، ضیاء الامت کے عدالتی فیصلے، ضیاء القرآن پبلی کیشنز لاہور، س ن

33۔ محمود قاسم، سید، بیسویں صدی کے ممتاز ترین محقق ڈاکٹر محمود احمد غازی دنیائے اسلام کا تابندہ ستارہ، بیکن بکس لاہور، 2003ء

34۔ مسعود، خالد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور اجتہاد، مطبوعات حرمت راولپنڈی، 1985ء

35۔ یعقوب شاہ، چند معاشی مسائل اور اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، اکتوبر 1967ء

English Books

1. Fazlur rahman, Dr. Islam, University of Chicago Press, 1965
2. Fazlur rahman, Dr. Islam and Modernity, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1982
3. Fazlur rahman, Dr. Islamic Methodology in History, Islamic research Institute, Islamabad, 1984
4. Fazlur rahman, Dr. Ijtihad Challenges and responses, Sharia Perspective Issue 13
5. Iqbal, Allama, Dr. Muslim Community A Sociological Study, Iqbal Academy, Pakistan
6. Iqbal Allama, Dr. Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal Academy, Pakistan
7. Mas'ud, Khalid, Dr., Iqbal's Reconstruction of Ijtihad, Iqbal Academy Pakistan, 2nd Ed. 2003
8. Sherwani, Ahmad Latif, Speeches, Writings and Statements on Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, 2005

جرنلز

1۔ "Islamic Studies", Journal of the Central Institute of research karachi

2۔ Journal of islamic research Institute Pakistan

3۔ Shariah Perspective, Karachi

4۔ اجتماعی اجتہاد (تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں)، روداد سیمینار، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء

5۔ الدراسات الاسلامیہ الاسلامیہ العلمیہ، مجمع البحوث الاسلامیہ الجامعہ الاسلامیہ اسلام آباد

6۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور

7۔ اورنٹیل کالج میگزین لاہور، 1977ء

8۔ مجلّہ المعارف اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

9۔ مجلّہ فکر و نظر اسلام آباد